Biblioteca de vulgarización de la ciencia española.

RELECCIONES TEOLÓGICAS

DEL

P. FRAY FRANCISCO DE VITORIA

de la Orden de Predicadores,
Catedrático de Prima de Teología
en la Universidad de Salamanca, Doctor eximio
y Maestro incomparable,

VERTIDAS AL CASTELLANO E ILUSTRADAS

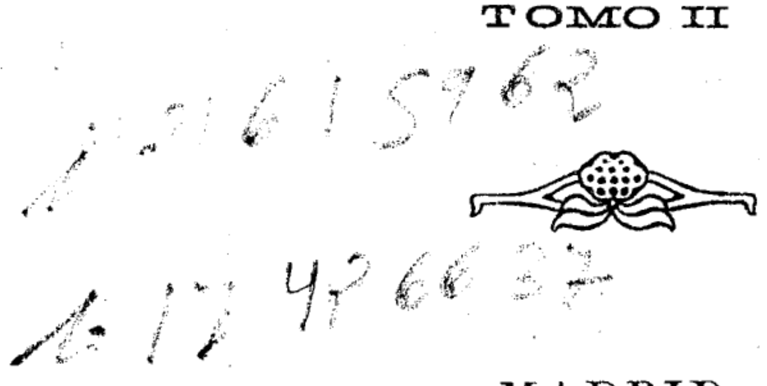
POR

D. JAIME TORRUBIANO RIPOLL

de la Facultad de Teología.

CON CENSURA ECLESIASTICA

TOMO II





MADRID
LIBRERÍA RELIGIOSA HERNÁNDEZ
viuda de M. Echeverría
Paz, 6. Teléfono 2.596. Apartado 388.
1917

NIHIL OBSTAT
JUAN POSTIUS, C. M. F.

IMPRIMATUR
José M.ª, Obispo de Madrid-Alcalá.

210.—Imp. de G. López del Horno, San Bernardo, 92, teléf. 1922.

Fr. Fran.co de Vitoria +

Circa obiecta erasmo in titulo illo Contra chri divinitatem & gloriam, f[rater] francisci vitoria iudicium.

Propo erasmi est. solus pr in euangilio e dictus verus deus.

Primo dico q chrs in euangelio in pluribz locis aperte e dictus deus

Scdo dico. q nmi idi sit deus et verus deus, vbicq christus dr deus, dr verus deus.

tertio dico q illa propo Solus pr in euangilio e dictus ~~[illegible]~~ verus deus, absolute sumpta, et in sensu in quo Coiter accipi pot, e ffa & heretica.

quarto dico q si capiat in isto sensu, solus pr in euangilio e dictus verus deus. idest, de solo pre invenit in euangilio affirmata hec oro verus deus. si euangelium capiat spalr pro quattuor euangeliis, ppo pot tolerari.

quinto dico q vt mihi vr intentio erasmi no e loqui de illa ppone in illo sensu nec de euangelio in stricto sz de toto novo testamto.

Vltimo dico q siue erasmus sensit Catholice in illa ppone pretendat siue no, propo ~~[illegible]~~ in loco in quo e, e scandalosa & periculosa in fide legentibz atqz adeo oio tollenda.

Circa 2am pte illius tituli in qua erasmus firmonit auctoritates Scripturarum ad pbandum chri divinitatem in suspitionem vocari quas relinquat, in q no tergiversetur.

Dico pmo q Cu erasmus no solu in apologiis, sz et in vltimis Annotationibz vbi ex snia ppa et ex aio loquitur, suis ~~tergiversationibus~~ tergi

vt credimus nō tm palam in sacris lrīs expressa, sz magis laudan-
tem rem religionem, qui, vt ipse putat, nihil affirmant audiebamus pro
id quod in sacris lrīs diserte continetur. vt hoc nominatim de spū. s.
q si hoc erasmus nō sensit. certe locum lubricum & periculosum legentibus
reliquit.

Vltimo dico, oīa ista erasmo obiecta eiusmodi ēē, vt si ipse magis
catholicam sniam tenuerit, vt credere par ē, tn ad confirmandā
fidem nihil sint profutura, et infirmorum, aut leuium, aut nouorum
hominum fidei plurimum obesse possint. qui in varias suspitiones ex
ea lectione trahi possunt. vt ea que fidei sunt, nō tam constanter
suscipiant, qm antea credebant. Atque adeo huiusmodi pusillorum scanda
lum nō contemnendum, et hominum sermonis vitandus. quod fieri alia
ratione ~~[illegible]~~ nō pot, ~~[illegible]~~ qm vt hec & similia erasmi dicta
aut tollantur, aut corrigantur. et hec puto me dixisse ipso eras
mo nō inuito

Dixi de mādato Rmi Dni archiepi hispalensis Gnalis Inqsitoris
Vallisoleti xvi. Julii Anno MDXXVII

f. franciscus
Victoria

Texto autógrafo de la opinión de Vitoria en la cuestión de Erasmo.

Se publica aquí en el 390 aniversario de su redacción. Lo escribió Vitoria en Julio de 1527 y se publica en Julio de 1917.

ADVERTENCIA

No nos hemos propuesto anotar esta biblioteca según la importancia, extensión y hondura de la doctrina dan a ello pie y prestan oportunidad, pues habríamos de ser o muy insuficientes o interminables.

Solo ponemos aquellas notas que juzgamos aclaran el texto y facilitan la pronta comprensión del parecer del autor, dejando al docto lector el cuidado de estudiar, de investigar y de opinar.

RELECCIÓN
DE LA POTESTAD CIVIL

El deber, la misión del Teólogo son tan extensos que no hay argumento alguno, no hay disputa, no hay lugar ajeno a la profesión e institución teológica.

Tal vez ocurra aquí lo que del orador dijo Cicerón, que son muy raros los oradores, porque varones instruídos en todo linaje de disciplinas y en todas las artes poquísimos se hallan; sin ser más exigente que Cicerón digo que es igualmente grande la escasez de grandes y sólidos teólogos.

Es la Teología la primera de las disciplinas y el primero de los estudios del mundo; por lo cual no es de maravillar que pocos se hallen competentes en tan difícil doctrina.

Habiendo en el extenso y abierto campo de cuanto de Teología han escrito los Doctores infinitas cuestiones, una principalísima he escogido, que si es merecedora por su dignidad que yo la trate, es también digna de vuestra consideración, varones clarísimos y doctísimos.

Voy a tratar, pues, de la república, de la cual mucho han dicho varones gravísimos y eruditísimos; mucho, no obstante, queda por decir todavía.

Y porque el argumento es más extenso de lo que pue-

da caber en los límites de una disertación, hoy hablaré solo de la potestad pública y de la potestad privada por la que es gobernada la república.

Comentaremos el lugar de San Pablo: *No hay potestad sino de Dios;* para lo cual, aunque muchísimas cosas pueden traerse, no obstante, para no vagar demasiadamente, trataremos al presente, con alguna limitación, de la potestad laica o secular.

Toda la cuestión la incluiremos en tres proposiciones.

Primera proposición:

Toda potestad, pública o privada, por la que es administrada la república secular, no sólo es justa y legítima, sino que tiene de tal manera a Dios por autor, que no podría ser quitada o subrogada por el consentimiento de todo el mundo.

Antes de demostrar esta proposición, he de explicar algunas cosas necesarias para su inteligencia.

Ni me he propuesto desarrollar cuanto se encierra en este argumento, sino que diré sólo lo necesario en el comprimido y preciso lenguaje escolástico.

Siendo doble la potestad, pública y privada, hablaré primero de la pública, después de la privada. Y porque, como dice Aristóteles: *Entonces tenemos por sabida una cosa cuando conocemos todas sus causas,* creo que procedería legítimamente si investigara las causas de la potestad civil y laica, acerca de la cual ha de versar toda la disertación. Y conocidas las causas, ciertamente se verá claro, ya la fuerza, ya el efecto de dicha potestad.

Es preciso notar primeramente lo que dice Aristóteles, que no sólo en las cosas naturales, sino más todavía en todas las cosas humanas se debe estudiar la necesidad

de ellas del fin, como primera y principalísima causa que es. El cual dogma, fuera hallado por Aristóteles o lo recibiera éste de Platón, fué poderosísimo argumento filosófico e hizo mucha luz en todas las cuestiones. Los hombres anteriores, no faltos de erudición, sino aun siendo filósofos de primera fila, atribuían a la materia la necesidad de las cosas, como si (usando el ejemplo de Aristóteles) dijeran que la casa se había construído necesariamente. No porque así convenía a los usos humanos, sino porque las cosas más graves de su naturaleza van abajo, por eso las piedras y los fundamentos están bajo tierra, y encima, por su mayor ligereza, están las maderas. Asi también, siguen discurriendo, los hombres tienen abajo los pies, no por la necesidad de andar, sino porque son la parte del cuerpo más pesada; y los animales tienen huesos, no porque sean necesarios para dar estabilidad a la carne y a los miembros, sino porque la materia de ellos es más dura y sólida.

Pero, a la verdad, imbuidos los hombres en crasísimas opiniones, erraban enormemente de tal suerte que, a la luz de su doctrina, no podrá darse la razón de cosa alguna, y ciertamente les era imposible explicar, aun con artificio, por filosofar solamente, la fábrica de tan óptimas y grandes cosas. ¿Qué explicación me van a dar para que yo no indague por qué variedad de materia es adornada la tierra, colocada en medio de la sede del mundo, sólida, globosa, redondeada por todas partes en virtud de sus propias energías, vestida de flores, de hierbas, de árboles... para que no me esfuerce por saber de dónde proceden los fríos manantiales perennes de las fuentes, los cristalinos líquidos, las orlas verdísimas de los arroyos, la composición, atribuida a una sola materia, de cada una de las partes y miembros del hombre? ¿Cuál es aquella

fuerza de la materia que le dió al hombre levantados los ojos y mandóle mirar al cielo y tener alzada la frente a los astros? La única contestación de los filósofos sería que no pudo ser de otra manera, sino que el hombre fuese recto y que los animales anduviesen caídos e inclinados, no por algún fin o utilidad, sino porque la materia y la condición de los animales es distinta.

De tales teorías manaron las embrutecidas doctrinas de Epicuro y de su discípulo Lucrecio. Pues, decían, que ni los ojos nacieron para ver ni los oídos para oir, sino que todo es casual y nacido de aquel multiforme choque de los átomos moviéndose eternamente en el vacío; error más estúpido y más inepto que el cual no puede decirse ni inventarse, y nada hay más hacedero que refutar tan manifiesta necedad, lo cual hicieron copiosamente Cicerón en su *De Natura Deorum* y Lactancio en *De Opificis Dei.*

Mas, para nuestro empeño y propósito bastará que sostengamos una verdad suma, negada la cual es preciso errar siempre, a saber: que no sólo el cielo y la tierra y las restantes partes del mundo y el hombre mismo; sino también todo lo que hay en el cielo, fué y fué hecho por algún uso y fin, y que es menester obrar por un fin, de donde se toma la razón y la necesidad de las cosas:

Así, pues, hemos de buscar e indagar cuál sea el fin por que ha sido constituida esta potestad de la que vamos a hablar.

Para lo cual hay que considerar que así como el hombre es superior a los restantes animales por la razón, por la sabiduría y por la palabra; así, para este eterno, inmortal y sabio animal son, por la providencia gobernado-

ra, gobernadas muchas cosas que se han concedido a los restantes animales.

Así, proveyendo a la comunidad y tutela de los animales, la madre naturaleza dotó inmediatamente desde un principio a todos ellos de sus cubiertas, con las que más fécilmente pudiesen resistir a las lluvias y a los fríos. A cada uno de ellos armó de defensas para rechazar las acometidas extrañas, o atacando los más fieros con armas naturales o huyendo de los peligros los más débiles, o protegiéndose con el pico y con los cuernos, o arrastrándose a esconderse en las madrigueras; y así unos son suspendidos en los aires sobre plumas leves, otros son apoyados sobre uñas y otros armados de cuernos; pero a ninguno falta su defensa.

Mas, a solo el hombre, habiéndole concedido razón y virtud, dejó frágil, endeble, sin fortaleza, destituído de todo auxilio, necesitado por todas partes, desnudo, inclinado contra sí propio por el naufragio, y en cuya vida esparció miserias, puesto que desde el momento mismo de su nacimiento no puede hacer otra cosa que, llorando la condición de su fragilidad, presagiarse muchas lágrimas, según aquello de Job: *Es llenado de muchas miserias.*

Para atender, pues, a todas estas necesidades, fué menester que los hombres no anduviesen vagos y errantes por las soledades a modo de fieras, sino que, viviendo en sociedad, se prestasen mutuo auxilio. *¡Ay del solo,* dice el Sabio, *que si cae no hay quien le levante; pero si fueren muchos se levantarán mutuamente!*

Por esa razón advierte Aristóteles que no sin doctrina y experiencia puede realizar el entendimiento lo que en la soledad es imposible. Y aun por este título parecemos inferiores a los brutos, porque éstos pueden conocer por sí las cosas que les son necesarias, mas no los hombres.

Además: la palabra es nuncio del entendimiento y para este solo uso ha sido dada, conforme enseña Aristóteles, y por ella sola es superior el hombre al resto de los animales; la cual fuera inútil fuera de sociedad, y así también si la subiduría, si pudiese ser, estuviera sin la palabra, fuera ingrata e insociable. Por eso se dice en el Eclesiástico (cap. 41): *La sabiduría escondida y el tesoro oculto, ¿qué utilidad en ambos?*

Por todo lo cual, muestra Aristóteles que el hombre es naturalmente civil y sociable.

Pues la voluntad, cuyos ornamentos son la justicia y la amistad, es menester que sea deforme y como manca fuera de la sociedad humana: la justicia no puede ejercitarse sino por la muchedumbre, y tampoco la amistad, sin la cual (como dice Aristóteles en muchos lugares) ni usamos del agua ni del fuego ni del sol y sin la cual no hay virtud alguna, según la doctrina de Aristóteles: sin comunicación de la vida todo perece.

Y aun cuando constase que la vida humana se bastaba a sí, no obstante, no fuera ella en la soledad sino tristísima e inamable, pues la naturaleza nada ama solitario, y a todos, como dice Aristóteles, nos arrastra a la comunicación. *Si alguno* (dice Cicerón) *subiese al cielo y contemplase la naturaleza del mundo y la hermosura de los astros, le fuera desagradable toda la armonía aquella sin amistad.* Por lo cual, aquel Timón ateniense, que por propia voluntad se apartaba de la comunidad humana, fué juzgado por Aristóteles (I *Pol.)* de naturaleza inhumana y brutal, y tales hombres son contados entre las fieras.

San Agustín (lib. de la Amistad, cap. 8) dice: *No tanto hombres como bestias llamaré a aquellos que dicen que de tal modo se ha de vivir que no experimenten consuelo alguno, pero tampoco lleven carga o sufran algún dolor; que no con-*

ciban deleite del bien ajeno, pero tampoco amarguen a los demás con su perversidad; que no se preocupen de amar a nadie ni de ser amados por nadie.

Así, pues, como las humanas sociedades sean constituídas para este fin, a saber, que nos ayudemos los unos a los otros a llevar las cargas, y entre todas las sociedades es la sociedad civil la en que más cómodamente atienden los hombres a sus necesidades, síguese que la comunidad es una naturalísima comunicación conformísima a la naturaleza, pues aun cuando en familia se presten los hombres mutuos auxilios, no se basta a sí propia cada familia, principalmente para rechazar toda violencia e injuria, lo cual parece fué la causa que indujo a Cam y a Nemrod a ser los primeros que forzaron a los hombres a formar ciudad, como se lee en el Génesis (capítulo 10).

Es, pues, muy claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no es invento de los hombres ni artificio, sino cosa nacida de la naturaleza, la cual, para tutela y conservación de los mortales, sugirióles ese recurso; y del mismo capítulo síguese inmediatamente, que es el mismo el fin y la misma la necesidad de los poderes públicos, pues si para la incolumidad de los mortales son necesarios consejos y agrupaciones de hombres, no habría sociedad estable sin alguna fuerza, sin potestad gobernante y providente: es totalmente lo mismo uso y utilidad de la potestad pública, y de la comunidad y de la sociedad, porque si todos fueran iguales y ninguno sujeto a poder, tendiendo cada uno a la diversidad, por la diversidad de su parecer y por su arbitrio, necesariamente se desharía la república y se disolvería la ciudad sin alguna providencia que obrase en la cosa común y atendiese al bien común: *Todo reino dividido contra sí mismo será de-*

solado; y donde no hay gobernador (dice el Sabio) se disolverá el pueblo.

Así como el cuerpo de los hombres no podría conservarse en su integridad si no hubiera alguna fuerza ordenadora que compusiera cada miembro para el uso de los otros miembros y principalmente para el bien de todo el hombre; asimismo acontecería necesariamente en la ciudad, si cada uno fuese solícito por la utilidad de sus cosas y ningún ciudadano cuidase del bien común.

Tenemos, pues, ya señalada la causa final y principalísima de la potestad civil y secular, y su utilidad, mejor, su grandísima necesidad, de tal suerte que sólo los dioses la rechazan.

La causa eficiente de esta potestad la hallaremos fácilmente por lo dicho. Si demostramos que el poder público ha sido constituido por el derecho natural, como el derecho natural no tiene otro autor que Dios, es manifiesto que la pública potestad no procede sino de Dios ni se contiene en la condición de los hombres ni en derecho alguno positivo.

Dios que ha hecho todas las cosas en sabiduría y las lleva de cabo a cabo fuertemente, que todo lo dispone con suavidad y cuyas obras, como dice el Apóstol, son todas ordenadas; ha hecho al hombre de tal naturaleza y condición que no puede vivir sino en sociedad.

Y aún (como dice Escipión en Cicerón) *nada es más aceptable a aquel Príncipe Dios que rige todo el mundo y que hizo cuanto hay en la tierra, que aquellas agrupaciones de cualquier forma de sociedad por la ley de los hombres, que se llaman ciudades.*

Y si las repúblicas y sociedades son constituídas por

el derecho divino o natural, también lo son las potestades, sin las cuales no pueden las repúblicas subsistir; lo cual, que sea de derecho divino, lo confirmaremos con razones y testimonios para que no quede duda alguna.

Y en primer lugar lo probaremos por Aristóteles (8 *Physic.)*, el cual afirma que las cosas graves y las leves son movidas por el generante, no por otra causa que por aquella natural inclinación que tienen de él, es decir, la necesidad al movimiento. Si, pues, Dios ha dado a los hombres esta necesidad e inclinación, que no puedan vivir sino en sociedad y bajo una potestad que los gobierne; es menester que eso mismo se diga recibido de Dios Autor. Pues lo que es natural, sin duda alguna de Dios naturalmente procede: quien da la especie o forma, como dice el mismo Aristóteles, da lo que es consiguiente a esa especie o forma. Por la cual causa advierte San Pablo: *Quien resiste a la potestad resiste a la ordenación de Dios.*

Quedamos con que por divina constitución tiene la república esa potestad.

Mas, la causa material en que esta potestad reside por derecho natural y divino es la misma república, a la cual de suyo le compete gobernarse a sí misma y admimistrarse y dirigir todas sus potestades al bien común.

Lo cual se prueba así:

Como por derecho natural y divino hay alguna potestad para gobernar la república, y quitado el derecho común, positivo y humano, no hay mayor razón para que aquella potestad esté en uno y no en otro, es menester que la misma comunidad se baste a sí misma y tenga po-

testad de gobernarse; pues, si antes de agruparse los hombres en sociedad nadie era superior a los otros, no hay razón alguna para que en la misma sociedad alguien se atribuya poder sobre los demás. Principalmente, teniendo cada hombre por ley natural potestad y derecho de defenderse, supuesto que nada es más natural que rechazar la fuerza con la fuerza, y ciertamente no hay razón para que la república no ejerza esta potestad cerca de sus ciudadanos, como en miembros para la integridad del todo y la conservación del bien público.

Además. Matar a un hombre está prohibido por derecho divino, como es claro, en los preceptos del Decálogo; por tanto, la autoridad de matar procede del derecho divino. Mas, la república, como consta por el uso y costumbre, tiene autoridad para matar a algún hombre; luego la tiene del derecho divino.

Ni basta decir que el derecho divino no prohibe matar a hombre alguno, sino al inocente; porque la conclusión es, que al hombre privado no le es lícito matar a otro hombre, aunque criminal; luego alguna autoridad de matar tiene la república, que no la tiene el hombre privado, y ella no puede proceder del derecho positivo; luego procede del derecho divino.

Y porque esta potestad está principalmente en los reyes, a los cuales confió la república sus veces, hemos de disputar del regio principado y potestad.

De la cual no faltan ni entre los cristianos quienes niegan su procedencia de Dios, y no sólo dicen esto, sino también, que todos los reyes, duques y príncipes son tiranos y usurpadores de la libertad, y así tan adversarios son de todas las dominaciones y potestades, excepción hecha de la potestad en forma democrática, que intentan probar sus doctrinas con autoridades y razones.

Y los argumentos que traen son éstos:

El hombre está dotado de libertad; pues, en aquel estado feliz de inocencia cada hombre hubiese sido señor y a nadie hubiese servido.

Segundo argumento. A todos los hombres se dijo desde el principio: *Dominad a los peces del mar y a las aves del cielo*. Y también: *Hizo Dios al hombre para que presidiese a los peces del mar,* etc., y no dijo *a los hombres.*

Tercer argumento. En la ley natural no leemos que hubiese habido algún príncipe entre los adoradores del verdadero Dios.

Cuarto argumento. Porque el principado tuvo origen de la tiranía: *Primeramente Nemrod que fué de la posteridad de Noé, pues era hijo de Cam, asumió la tiranía.* (Gen., 10.)

Quinto argumento. No callaron respecto a esto los Santos Padres. San Gregorio dice que es muy contra naturaleza querer dominar un hombre a otro, como quiera que por derecho natural todos los hombres son iguales.

San Isidoro escribió: *La común posesión de todos y la única libertad del derecho natural es usar de la propia libertad.*

Y si antes de la ley evangélica no estuvo prohibido el regio principado, no obstante, se dice que los cristianos fueron dotados de libertad por Cristo. Lo cual, es claro, por aquel lugar donde dice el Señor: *Los reyes de la tierra ¿de quién reciben tributo, de sus hijos o de los extraños?* Respondió Pedro: *De los extraños.* Por estas palabras, dicen, es cierto que los cristianos no deben pagar tributos, sino por razón del escándalo. Confírmase lo cual por aquello del Apóstol: *No debáis nada a nadie, sino que os améis los unos a los otros*. Y también: *No os hagáis siervos de los hombres porque habéis sido comprados en grande precio.* Y otra vez a los Efesios: *Una fe, un señor, un bautismo*.

Por todo lo cual, se concluye que no nos es lícito a los cristianos tener príncipes.

No es, pues extraño, que los facciosos, los corrompidos por la soberbia y los ambiciosos, se levanten contra los Príncipes.

Por tanto, nosotros con todos los sabios decimos mejor:

> **La monarquía o potestad regia, no sólo es justa y legítima, sino que los reyes tienen su poder del derecho divino y natural, y no de la república, o mejor, de los hombres.**

Se prueba.

Porque, como la república tiene la potestad en orden a los intereses de la misma república, y esta potestad no puede ejercerla mediante la misma multitud (pues no podría cómodamente dar leyes y proponer edictos, dirimir pleitos y castigar a los transgresores), fué necesario que la administración de la potestad se confiase a alguno o a algunos, que tuviesen cuidado de ella; y no importa si se confía a unos o a muchos; luego pudo contraerse la potestad que es la misma que la de la república.

Pruébase también por autoridades.

Consta por ellas que el poder real no es contrario al derecho natural, como los adversarios creen. Pues el derecho natural es inmutable, y si el poder real fuera antinatural, en ningún siglo y edad pudo ser justo. Que fué justo pruébase por el viejo testamento, donde se hace honrosa mención de Melquisedec, Rey de Salem, y de José, Procurador del reino de Faraón y exactor de los tributos, y de Jacob, varón justo que aceptó de Faraón una región para cultivarla,, y de Daniel con sus compa-

ñeros, que fué constituído por Nabucodonosor, prefecto de la Provincia; cargos que esos varones santos no hubieren aceptado si hubiesen reputado tirano el poder real.

En el capítulo X del Deuteronomio se señalan a los reyes las leyes y condiciones, mediante las cuales habían de regir al pueblo de Israel; y no se les prohibe que se nombren rey, sino sólo que sea extranjero el que haya de ser elevado; y también se manda allí al pueblo que obezca al precepto y decreto del sacerdote bajo pena capital: lo mismo da que sea sacerdote o que sea rey; el caso es que se habla de potestad monárquica.

Además. Los levitas son constituídos jueces con potestad de vida y muerte.

También. En el libro de los reyes se lee que algunos reyes fueron constituídos por el mismo Dios, y otros lo fueron por su precepto; lo cual no hubiera hecho nunca el Señor si fuese contra el derecho natural.

Y los Macabeos, que son por todos considerados varones fortísimos y santísimos, recibieron el Principado de sus antepasados, que o les dejaron ellos, o se lo vindicaron por las armas por causas justas.

Es absurdísimo estimar contrario al derecho natural o divino, algo que hubiese marchado expeditamente por la administración de las cosas humanas. No es así, como sabiamente dice Job: *Dios no rechaza a los poderosos, porque es Él poderoso*.

Ni la libertad evangélica (como los hombres sediciosos sugieren a los oídos de la indocta plebe) es estorbo a la potestad real; pues, como en otro lugar se ha mostrado, nada que sea lícito naturalmente es prohibido por el Evangelio, y en esto precisamente consiste la mayor libertad evangélica. Por lo cual, si antes de la ley evangé-

lica les era lícito a las ciudades constituirse reyes, no puede decirse que después del evangelio es ilícito.

Y ciertamente, si los reyes no fuesen legítimos Príncipes, nunca los Apóstoles de Cristo nos hubiesen encomendado que les obedeciésemos. Pues, no otra cosa hizo San Pablo cuando dijo: *Toda alma este sujeta a las potestades superiores* (Rom., 13). Y también: *No hay potestad que no sea de Dios. Quien resiste a la potestad resiste a la ordenación de Dios.* Y otras muchas cosas relativas a esta doctrina, como lo que se lee en la carta a Tito, cap. 3: *Adviérteles que estén sujetos a los Príncipes y potestades;* y lo que dijo a Timoteo (I, cap. 2): *Te encarezco que ruegues a Dios por los Reyes y por todos aquellos que están constituídos en alta potestad para que llevemos vida quieta y tranquila.*

Y San Pedro enseñó (I Pet., 2): *Estad sujetos a toda criatura por causa de Dios, ya al rey*, etc.

Parece, pues, que la potestad real proceda, no de la república, sino del mismo Dios, como sienten los doctores católicos. Pues, aun cuando es constituído el Rey por la república, no le trasfiere poder sino su propia autoridad, ni hay dos poderes, uno real y otro del pueblo (1).

Y así como decimos que la potestad de la república del derecho natural y de Dios procede; es menester también decir lo mismo de la potestad real, lo cual es muy conforme a la Escritura y a la costumbre que llama a los reyes ministros de Dios, no de la república (2). En Salomón se

---

(1) El poder reside en la república, dice Vitoria; mas, como *naturalmente* no puede ejercerlo, *naturalmente* debe traspasarlo; mas, no es el traspaso como una delegación, de tal suerte que haya en la sociedad dos poderes, el real y el popular, sino una transmisión total, una como donación, de tal manera que el poder cambia de sujeto y no hay dos sujetos de él.

Esa es la doctrina del maestro, a mi juicio.

(2) ¿En qué quedamos? Procede de Dios la potestad de los reyes o del pueblo?

dijo: *Por mí reinan los reyes*. Y el Señor contestó a Pilatos: *No tendrás potestad alguna sobre mí, si no te hubiese sido dada de lo alto,* a saber, del cielo.

Yerran, pues, los autores que afirman que la potestad de la república es de derecho divino, pero no la regia. Si los hombres o la república no tuviesen potestad de Dios, sino que por libre acuerdo se uniesen en sociedad y para bien de todos quisieran constituir sobre sí un poder, entonces sí que procedería de los hombres la potestad pública, como es la que los religiosos dan al Abad. Y no es así, pues ha sido constituída en la república, aunque a ello se opusieran todos los ciudadanos, una potestad para administrarla, al cual oficio han sido destinados los soberanos civiles.

Podría dudarse si es lo mismo de las potestades por las que son gobernadas las repúblicas de los infieles; a saber, si entre los paganos hay legítimos príncipes y otros magistrados.

Procede del pueblo y de Dios. Explicaremos.

La sociedad, el pueblo, tiene por la naturaleza, es decir, por ordenación divina, la potestad de regirse; lo ha probado suficientemente Vitoria.

Mas, no es posible que el pueblo ejerza él por sí mismo esta potestad, y esta imposibilidad radica en la limitación *natural* de las facultades humanas, por la cual no es posible un acuerdo común ni la concurrencia de todos a un lugar donde ejercer en común la soberanía.

Naturalmente, pues, debe transferir el pueblo esta potestad, desde el momento que *naturalmente* no puede faltar ella y *naturalmente* no puede el pueblo ejercerla. Por tanto, de la *Naturaleza* es, de Dios, que en otro sujeto distinto del pueblo resida de hecho la soberanía; de suerte, que el pueblo no es libre en transmitirla o dejarla de transmitir; y de tal suerte debe transmitirla, que no quede en él nada de ella, como corresponde a su *nativa* imposibilidad de ejercerla; y así, no puede el pueblo, considerándose revestido de soberanía, rechazar una ley justa del supremo poder, que Dios mismo le quitó de sus manos y puso en las de sus altos rectores, sean reyes, sean cuerpos colegisladores y presidentes.

Y parece que no. Porque, si alguien de cristiano se hiciese infiel, es privado de toda potestad pública, como dicen los cánones, por su infidelidad; luego, por igual razón, la infidelidad impide que se adquiera legítimo principado y potestad.

Y Ricardo, varón de ingenio clarísimo, enseña en el libro de la *Pobreza de Cristo*, que no sólo la infidelidad, sino cualquier pecado mortal impide toda potestad y dominio y jurisdicción, lo mismo pública que privada, y cree que el título y fundamento de toda potestad es la gracia; las razones de todo lo cual paso por alto porque son más débiles de lo que fuera menester para ser tenidas en consideración.

No se puede dudar en modo alguno que entre los paganos hay legítimos príncipes y señores, habiendo mandado el Apóstol, en los lugares arriba citados, que se obedezca a las potestades y a los príncipes y que se les sirva en todo tiempo; y entonces eran gentiles todos los soberanos.

José y Daniel príncipes eran de los paganos, y procuradores y ministros; ni los príncipes cristianos seglares o eclesiásticos podrían privar a los infieles de esta potestad y principado, por el solo título de ser infieles, si no reciben de ellos alguna injuria.

Las tres causas de la potestad pública secular son rectamente explicadas por la definición que por los autores se da: Pública potestad es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil.

En cuanto se refiere al poder público ya mostramos que los poderes públicos son de Dios, y por tanto justos y legítimos. De todo lo cual se sigue la prueba de la últi-

ma parte de mi conclusión, en la que decíamos que ninguna de estas potestades puede ser abrogada por el consentimiento de los hombres. Pues, si el hombre no puede renunciar al derecho y facultad de defenderse y usar de sus miembros para su utilidad; tampoco puede renunciar a la potestad, a la cual corresponden esos oficios por derecho natural.

Asimismo, tampoco la república puede ser privada de ningún modo de esa potestad de defenderse a sí misma y de administrarse contra las injurias de los propios y de los extraños, lo cual no podría hacer sin los poderes públicos.

Por tanto, si todos los ciudadanos conviniesen en prescindir de las autoridades para no estar obligados a ninguna ley y no tener que obedecer a nadie, el pacto sería nulo e inválido como antinatural.

De esas cosas se sigue un corolario no despreciable, principalmente para aquellos que viven bajo un régimen monárquico. Las ciudades que no tienen rey y se gobiernan por organización popular, suelen pregonar muy alto su libertad. Pues es el corolario: que no hay mayor libertad bajo los regímenes aristocrático y democrático. Y se prueba. Porque como es la misma la potestad, resida en uno, resida en muchos, y siendo mejor estar sujeto a uno solo que a muchos (pues hay tantos dueños como superiores); se sigue que no es menor la libertad allí donde todos son súbditos de uno solo que donde lo son de muchos.

Mas, principalmente, porque allí donde muchos a la vez pueden gobernar hay muchas ambiciones, y es menester que padezca la república frecuentes sediciones y disensiones por causa del parecer diverso de ellos. No hay confianza, dice el Poeta, en los compañeros del poder. Y el Señor dijo por el Profeta: *Los muchos pastores han aso-*

lado mi viña. Así, pues, el mejor régimen es el de uno, al modo que todo el mundo es gobernado por uno solo y sapientísimo Príncipe y señor.

Otro corolario es, que toda la república puede ser lícitamente castigada por el pecado del rey. Por lo cual, si un rey hiciera a otro guerra injusta, podría éste, que recibió la injuria, saquear y acometer y matar a los súbditos del otro Rey, aunque todos sean inocentes; porque, después que el Rey es constituído por la república, a la república se imputan las insolencias de él; por lo cual está obligada la república a no entregar el poder supremo sino a aquél que pueda ejercerlo justamente y usar bien de él; de lo contrario se expone a peligros.

Un tercer corolario es, que ninguna guerra es justa si se hace con mayor mal que bien y utilidad de la república, aunque por otra parte sobren los títulos y razones que hagan la guerra justa. Y se prueba. Porque, si la república no tiene potestad de hacer la guerra sino para defenderse a sí y a sus cosas, y para protegerse; es claro, que si esa defensa y esa protección más bien se atenúan y limitan que se acrecientan, la guerra será injusta, la haga el rey, la haga la república.

Más todavía. Siendo la república parte de todo el mundo, y mayormente la provincia cristiana parte de la república, si es útil la guerra para una provincia o para una república con daño del orbe o de la cristiandad, juzgo que por este solo hecho la guerra es injusta; como, si los españoles hiciesen guerra con título justo contra los franceses y guerra útil a los reinos de España, pero tal que

fuera dañosa a la cristiandad, como por ejemplo, si aprovechándose de ella ocupasen los turcos las provincias de los cristianos, se habría de desistir de tal guerra.

Segunda conclusión:

> **Así como la mayor parte de la república puede constituir rey sobre toda la república, aun resistiéndose el resto de los ciudadanos; así la mayor parte de los cristianos, aun resistiéndose el resto, puede legítimamente crear un monarca al que obedezcan todos los príncipes y todas las provincias.**

La primera parte de esta conclusión consta suficientemente de todo lo dicho hasta aquí. Si, pues, la república puede confiar a uno solo su potestad, y esto por la utilidad de la república, es cierto que no es obstáculo el disentimiento de uno o de pocos para que los demás puedan proveer al bien de la república; de lo contrario no se hubiera atendido suficientemente a la república, si se exigiera el consentimiento de todos, que no es posible obtenerlo nunca de la muchedumbre, o sólo pocas veces se consigue de ella. Es, pues, suficiente que la mayor parte convenga en una misma cosa para que se haga ella legítimamente.

Se prueba también eficazmente de este otro modo. Porque, discutiendo dos partes, es necesario que el parecer de una de ellas prevalezca; puestas ellas en contradicción, como no es justo que prevalezca el parecer de la menor, debe sobreponerse el de la mayor. Por tanto, debe seguirse el parecer de la mayor parte de los ciudadanos. Pues, si para crear un rey se requiere el consentimiento de todos, ¿por qué no se requiere también para no crearlo? ¿Por qué ha de exigirse el consentimiento de todos para la afirmación y no para la negación?

La segunda parte es, que este rey es sobre *toda* la república; quiero decir, que el principado real, el rey es no sólo sobre cada uno de los ciudadanos, sino sobre toda la república, a saber, sobre todos a la vez. De la cual república, aunque hay entre los filósofos varias sentencias y muchas cosas se disputan, no obstante pruebo yo aquella parte de mi conclusión.

Porque, si la república estuviere sobre el rey, habría principado democrático, es decir, popular, y así no fuera monarquía y principado de uno solo; lo cual parece opinión de Aristóteles (3 *Politic.*)

También. La república puede dar potestad a alguno, no sólo sobre cada uno de los ciudadanos, sino también sobre todos a la vez, y aquél tendría potestad regia y no habría otra que el principado de uno, no principado democrático o aristocrático. Luego, el rey es sobre todos.

Por fin. No se apela del rey a la república; por tanto, no es mayor la república ni superior.

La tercera parte de la conclusión es, que la mayor parte de los cristianos podría constituir un monarca. Y se prueba. Pues, toda la Iglesia es como una sola república y un solo cuerpo, según aquello del Apóstol: *Todos somos un solo cuerpo*. Por tanto, tiene potestad para conservarse y defenderse y disponer la forma mejor de defenderse de los enemigos.

Además, como el fin temporal, como en otro lugar copiosamente hemos tratado, esté bajo el espiritual y se dirija a él; si tener un solo monarca fuese conveniente para la defensa y propagación de la Religión de fe cristiana, no veo porqué aquéllos, a quienes corresponde el gobierno de las cosas espirituales, no puedan obligar a los cris-

tianos a que elijan un sólo monarca, al modo como por causa de la fe privan de sus bienes, por otra parte legítimos, a los herejes los Príncipes eclesiásticos.

También. Alguna vez el género humano tuvo esta potestad, a saber, de elegir monarca, como consta desde el principio antes que se hicieran divisiones; luego, también ahora puede, pues, siendo aquel poder de derecho natural, no cesa.

De esta conclusión síguese un corolario, que en las ciudades libres como son Venecia y Florencia, podría la mayor parte elegirse rey, aun oponiéndose los demás. Y esto parece verdad, no sólo porque manifiestamente es conveniente a la república, sino aun supuesto que conviniese más el régimen aristocrático o el democrático. Pues, desde el momento que tiene la república derecho de administrarse, lo que hace la mayor parte lo hace toda ella; por tanto, puede aceptar el régimen que quisiera, aunque no fuera el mejor, como Roma tuvo el aristocrático, que no es el mejor.

Tercera conclusión:

> **Las leyes y constituciones de los Príncipes de tal manera obligan, que los trasgresores son reos de culpa en el fuero de la conciencia; los cuales preceptos tienen la misma fuerza que los de los padres sobre los hijos y los de los maridos sobre las mujeres.**

A este argumento y en favor de la doctrina de esta conclusión muchas cosas podrían traerse, ni indignas de ser dichas ni inútiles, si el tiempo lo permitiese.

Mas, por razón de la oportunidad de éste, pondré fin a toda la cuestión con las menos palabras posibles.

En primer lugar, los hay que opinan que las leyes no

tienen fuerza alguna para que sus trasgresores sean oprimidos en el fuero de la conciencia, sino sólo, dicen, llevan esta obligación, que los príncipes y magistrados puedan castigar justamente a sus violadores, y niegan que delante de Dios a algo más aten; así como muchos religiosos dicen de sus constituciones, que obligan sí a pena, mas no a culpa, y no es capricho, sino que lo prueban con razones y argumentos muy valederos.

Y demuestran esta doctrina diciendo, primero, porque de otra suerte se seguiría que la potestad secular fuera espiritual, si obligase en el fuero de la conciencia; segundo, porque el fin de la república y de la potestad secular es solamente algo temporal, a saber, un estado pacífico y la convivencia de los ciudadanos, lo cual nada atañe a la conciencia; tercero, porque fuera manca la potestad secular, pues de un lado ataría y de otro no podría desatar; cuarto, porque cada hombre fuera entonces doblemente castigado, es decir, en este mundo por el Príncipe y en el otro por Dios; quinto, porque no puede imponer la ley civil pena espiritual, por tanto, ni obligar a culpa, no habiendo mayor razón para lo uno que para lo otro; sexto, porque, una de dos, o tienen los Príncipes potestad para obligar a culpa, o no la tienen: no parece que la tengan, pues los Prelados espirituales pueden no obligar a ella, como es manifiesto en las Religiones, y, si la tienen, ¿cuándo constará que a culpa quieren obligar, no expresándolo ellos al legislar?

Mas, no obstante todas estas razones, que movieron a graves Doctores, a mí me parece que no puede dudarse que las leyes civiles obligan en el fuero de la consciencia.

Esto atestigua San Pablo en su carta a los romanos

(cap. 13), cuando dice que se sujeten a los poderes, no por temor a su ira, sino por conciencia.

Y Pedro dice: *Estad sujetos a toda humana criatura por causa de Dios, lo mismo al Rey que a todo el que ejerce mando;* lo cual no parece que pueda entenderse de otro modo, sino que las leyes obligan en el fuero de la conciencia y no en el fuero contencioso.

Mas, si alguien contestara que no es lo mismo obligar en el fuero de la conciencia que obligar a culpa, principalmente porque los religiosos confiesan que ellos son obligados en el fuero de la conciencia por sus leyes, que, no obstante, no llevan a culpa; añado que las leyes civiles obligan bajo pena de pecado y culpa lo mismo que las leyes eclesiásticas. Lo cual se prueba manifiestamente por San Pablo: *Los que no obedecen,* dice (Ad Rom., 13), *se ganan la condenación,* y no se incurre en condenación, sino por culpa; por tanto, los transgresores de la ley civil incurren en culpa delante de Dios.

Mas, para mayor declaración y confirmación de esas cosas, es de advertir que en algo se diferencian la ley humana y la divina, y en algo convienen. Se diferencian en que la ley divina, como nacida de sólo Dios, así no puede ser quitada o abrogada por nadie; pero la ley humana, como es dada por los hombres, por ellos mismos puede ser quitada o anulada. Se diferencian también en que la ley divina, para que sea justa y, por tanto, obligatoria, basta la voluntad del legislador, cuya razón de sus cosas es su voluntad; mas, para que la ley humana sea justa y pueda obligar, no basta la voluntad del legislador, sino que es menester que sea útil a la república y sea moderada con las demás. Se diferencian, asimismo, porque la ley

divina obliga más firme e intensamente que la humana, pues en muchos casos obliga la ley divina en que no obliga la ley humana. Y son todas las diferencias que yo alcanzo.

Convienen ambas en que la ley divina constituye algo en la especie de virtud o de vicio, de tal suerte, que por la sola razón de que algo sea mandado por la ley divina es bueno y debido, lo que no fuera de otro modo, y por la sola razón de ser por ella prohibido es malo y vicioso, lo que no fuera sin ella; como es manifiesto por el ejemplo del Bautismo, de la Confirmación y de los otros sacramentos, en los cuales no hay otra bondad que la mandada por Cristo; y el uso de la carne y otras legalidades de la ley vieja no tenían de vicio otra cosa, sino que eran prohibidas por la ley. Por donde consta, que no hay vicio alguno, sino en cuanto es algo prohibido por la ley, ni virtud, sino en cuanto es algo mandado o alabado por ella; pues toda la bondad de la voluntad humana, como firmemente prueban los doctores, es por la conformidad a la voluntad y ley divina, y toda malicia proviene de la disconformidad con la divina ley, que es la regla de todos los actos humanos.

Así, también, la ley humana tiene fuerza de constituir algo en el ser de virtud y a su contrario en el ser de vicio. Pues, así como porque la embriaguez es prohibida por la ley divina es destemplanza; así, también, es bueno el ayuno porque es recomendado por la misma ley, y es virtud la abstinencia de algunos manjares porque es mandada por la ley humana. Y para no poner solamente ejemplos de la ley eclesiástica, digo, que comprar con dinero la magistratura es ambicioso porque es prohibido por la ley humana; vestir de seda es lujurioso porque es prohibido; ir más allá en un convite será destemplanza, lo

cual, antes de la ley, pudo ser templanza y magnificencia. Ni hay diferencia en cuanto a esto entre la ley divina y la humana, pues así como hay mérito en la obra de virtud, hay culpa en la obra de vicio.

Por tanto, como la ley divina tiene fuerza de obligar a culpa, también la humana. Lo cual, para que no parezca sólo dicho de voluntad, se prueba de este modo: La ley humana es de Dios; luego, igualmente obliga que la divina. Pruébase el antecedente: porque no solamente es obra de Dios aquello que por Sí mismo produce, sino también lo que hace mediante las causas segundas; consiguientemente no es sólo ley divina la que El dió y sancionó, sino también la que por el poder de Dios recibido dieron los hombres; como se llaman leyes pontificias no sólo las que el Papa por sí mismo da, sino también las que por autoridad papal otros inferiores dieron; y así se llaman constituciones papales las de las Universidades y Colegios, las cuales el Papa consta que no las dió, sino que otros por su autoridad las dieron.

O para mayor claridad de la prueba, argumentaremos así, suponiendo que el Papa tiene autoridad para dar leyes obligatorias en el fuero de la conciencia. Si el Papa encomendase a alguno que diese leyes a alguna comunidad, mandándoles que obedeciesen ¿por ventura no tendrían los preceptos del legado fuerza de obligar en el fuero de la conciencia? Por tanto, diciendo Dios: *Por Mí reinan los reyes y los legisladores dan leyes justas* ¿por qué los decretos de éstos no obligarán igualmente en el fuero de la conciencia?

Y para que se vea más claramente, digo, que parece absurdo del todo conceder que si el Papa manda que en esta ciudad todos obedezcan al Cardenal Legado, los preceptos del Legado obligan a culpa, como todos confie-

san, y negar que, cuando Cristo manda obedecer a los Príncipes, las leyes de éstos obliguen a culpa.

Por fin. Los que conceden que las leyes pontificias obligan a culpa, no pueden negar que obliguen también las leyes civiles, pues del mismo modo constituyó Dios a los Príncipes seglares para gobernar la república civil, que a los Pontífices para la espiritual; y aquel dicho del Señor: *Quien os desprecia a vosotros a Mí me desprecia*, no sólo se refiere a los superiores eclesiásticos sino a los civiles también; y no menos diligentemente se recomienda en la Escritura la obediencia de los Príncipes eclesiásticos que la de los civiles.

No hay, pues, diferencia alguna en cuanto a la obligación, en que sea divina o sea humana la ley; como fuera el mismo el sacramento instituido por los Apóstoles o por la Iglesia que el instituido por Cristo, si para ello hubiesen recibido potestad; y no obligaba menos la ley vieja, que fué dada por ministerio de los ángeles y no por Dios inmediatamente, que la ley evangélica que por el mismo Cristo fué dada; lo cual debe defenderse indudablemente.

Mas, puede dudarse:

A qué culpa obligan las leyes civiles, si a mortal o sólo venial.

Que obliguen alguna vez a mortal, sobradamente se manifiesta por aquello de San Pablo: *Los que no obedecen se ganan la condenación.* Además: Datán y Abirón fueron devorados porque resistieron a Moisés y a Aarón, y no hubieran sido penados con pena de muerte por culpa venial.

Y por otra parte parece que nunca obligan bajo peca-

do mortal, pues en conflicto de ley divina venialmente obligante con *cualquier* ley humana, sería preferible desobedecer la ley humana antes que mentir; pero si alguna ley humana obligase bajo mortal, ocurriría lo contrario, que se debería obedecerla antes que el precepto venial, como quiera que debe huirse principalmente del pecado mortal.

Contéstase a esta duda grave, por lo dicho poco antes. Pues, se ha dicho que, en cuanto a la fuerza de obligar, es lo mismo la ley humana que la divina; por tanto, para saber a cuánto obliguen las leyes humanas es menester considerarlas como divinas. Y así, la ley humana que, si fuese divina, obligaría a venial, a venial obliga: y la que, si fuese divina, obligaría a mortal, obliga también a mortal; pues se ha dicho que, en cuanto a esto, no hay diferencia alguna, y obligan las leyes humanas como si fuesen dadas por Dios, aunque no con tanta fuerza. Por tanto, así como entre otras leyes divinas las hay que obligan a mortal y las hay que obligan a venial; así, las leyes humanas unas obligan a venial y otras a mortal.

Pero

¿Cómo podrá conocerse que las leyes humanas obliguen a mortal o venial, cuando ellas mismas no lo significan, ni el legislador piensa en eso cuando da la ley?

Contesto, que ni de la ley divina y mucho menos de la natural se significa siempre cuál precepto sea de cosa mortal y cuál de venial, y entre las mismas mortales no se significa tampoco la gravedad relativa, pues de la misma manera se expresa «No matarás» y «No robaras» y «No mentirás» y «Ha de darse cuenta de toda palabra ociosa»; por tanto, en una y otra ley es la misma la regla para distinguir la gravedad de algún pecado. Así,

pues, todo se mide por la materia. Y, como en la ley divina y natural aquello es mortal que es contra el honor de Dios y la caridad del prójimo, como la blasfemia y el homicidio, y aquello es venial que es disconforme a la ley y a la razón, pero no contra el honor de Dios y la caridad del prójimo, como la palabra ociosa y otras cosas; así ocurrirá también en la ley humana, que si algo se manda que mucho interese a la paz de los ciudadanos, al incremento del bien público y a la honestidad de las costumbres, la transgresión de ello será pecado mortal; mas si lo que se manda no es tan necesario, sino cosa leve, su transgresión será venial. Los ejemplos no son tan fáciles ponerlos aquí como en las leyes divinas; mas, podemos traer el ejemplo de los tributos, que parecen del todo necesarios para la defensa de la república y para otras públicas necesidades y cargos, y así, si alguien no los pagase, fuera mortal; y si ninguna ley hubiese sido dada por Dios, sino que hubiese confiado a los hombres todo cuidado de darlas, y fuesen ley civil *No matarás*, *no mentirás*, la primera obligaría a mortal, la segunda a venial, así como hoy, que son leyes divinas. Del mismo modo, si alguno cazase contra la ley civil o vistiese de lino, no parece que pecase gravemente.

Podrían ponerse otros ejemplos más cómodos; pues que depende eso, no de la voluntad del legislador, sino de la naturaleza y cualidad de la cosa y de la materia.

De lo cual se desprende el error de algunos jóvenes teólogos que dicen que la gravedad de los pecados se debe tomar y considerar de la cuantidad de la obligación, cuando precisamente es todo lo contrario. Pues, la cuantidad de la obligación debe tomarse de la cuantidad de la materia, y no sabemos naturalmente que sea mayor la obligación de no matar que la de no robar, sino es por la

misma materia, mas no al contrario. Ni es menester considerar si aquello que se manda o se prohibe sea ahora o una sola vez de gran bien o de gran mal para la república, sino cuál es si comúnmente o por todos o por muchos es llevado a término. Así, si se prohibe que se exporte dinero del reino, todos los que lo exportan pecan mortalmente, por más que una sola exportación dañe poco a la república; pero, porque si comúnmente se hiciese se agotaría el reino, es esto bastante para que la ley común obligue a pecado mortal; como una sola fornicación daña poco, pero si se hiciera repetidamente, dañaría mucho. Por tanto, ambas cosas son mortales.

Mas, vehementemente se arguye contra lo dicho: porque si debe atenderse la gravedad del pecado de parte de la materia, no es la ley lo que hace la culpa.

A eso se contesta primeramente, que la ley no sólo obliga prohibiendo, sino mandando, y así algo que antes de la ley era un bien para la república aunque no necesario, la ley puede mandarlo, y así, después de la ley será pecado la transgresión de aquello, que antes no era pecado.

En segundo lugar digo, que, como es manifiesto por los ejemplos propuestos, puede haber algo que antes de la ley sea malo en alguna cosa y en otra no, lo cual después de la ley será malo en todo, porque había razón suficiente de prohibirlo todo. Por ejemplo, la ley prohibente de llevar vestido de seda o de oro, lo que antes de la ley era pecado en el noble pobre, hace esto malo para todos, porque hubo razón suficiente de prohibirlo a todos, por más que antes no hubiera inconveniente en que alguno de los magnates vistiera vestido de oro o de seda.

Mas, queda todavía una duda.

¿Podría el rey no obligar a culpa si quisiera?

Respóndese que no hay duda que puede, como puede el legislador eclesiástico, el cual hace algunos estatutos sin obligacion alguna, como el Prelado de los Religiosos entre sus hermanos. Pues, fuera contra razón decir que las constituciones del Prelado eclesiástico no siempre obligan a culpa y las de los seculares no pueden menos de obligar. El Legislador, ya eclesiástico ya civil, no quiere algunas veces exigir de sus súbditos la obediencia debida, sino que sencillamente dispone lo que ha de hacerse, formulando y dirigiendo, más bien que mandando; cuales parece que hay muchas cosas en las leyes y pragmáticas civiles y eclesiásticas, así como el acreedor que pide su dinero no siempre lo exige intentando forzar.

Pregúntase por fin.

¿Obligan las leyes a los legisladores, mayormente a los reyes?

A algunos les parece que no, comoquiera que están ellos sobre toda la república y nadie puede ser obligado sino por superior. Pero, es lo más cierto y más probable que estén obligados a ellas. Y se prueba.

Ese Legislador injuria a la república y a los otros ciudadanos si, siendo él parte de la república, no lleva parte en la carga, según, claro está, su persona y cualidad y dignidad.

Mas, esta obligación es indirecta, y, así, se prueba de otra manera.

La misma obligación tienen las leyes dadas por el Rey que si fueran dadas por la República toda, como arriba se ha declarado. Pero las leyes dadas por la República

obligan a todos; luego también, si son dadas por el Rey, obligan al mismo rey.

Confírmase esto: Porque en el Gobierno aristocrático los acuerdos del Senado obligan a los mismos senadores, autores de ellos; y en los régimenes populares los plebiscitos obligan al mismo pueblo; luego, semejantemente, las leyes reales obligan al mismo rey; y aun cuando sea voluntario del rey dar la ley, no está en su voluntad ser obligado o no ser obligado. Es lo que sucede en los pactos: libremente se pacta, pero los pactos obligan.

De todo lo cual se sigue un corolario, que el derecho de gentes no sólo tiene fuerza de pacto y acuerdo entre los hombres, sino que la tiene de ley, pues tiene todo el mundo, que es como una universal república, poder de dar leyes equitativas y convenientes a todos, cuales son las del derecho de gentes. Por tanto, mortalmente pecan los violadores del derecho de gentes, en la paz o en la guerra, aunque en las cosas más graves, como es la inviolabilidad de los legados; y no le es lícito a un reino no querer estar sujeto al derecho de gentes.

Acerca de la tercera conclusión se duda:

¿Cesando la razón de la ley, cesa la obligación?

Por ejemplo: Prohibe la ley que se lleve arma de noche por causa de los peligros nocturnos; mas yo sé que no hay para mí peligro: ¿peco llevando armas?

Se contesta: De dos maneras puede cesar la razón o fin de la ley; de una, por cesar en general, como si en tiempo de guerra se prohibiese llevar armas a los franceses, que en tiempo de paz no obligaría la ley, pues por

la misma razón se requiere para que la ley obligue, que dure aquello para lo cual se da, y si la ley es defectuosa y carece de fuerza, es que no hay razón para darla; por tanto, también para conservarla debe durar la razón de ella (1).

Confírmase esto: Porque por las mismas razones se corrompe una cosa y se engendra.

Además. Si la ley no es útil a la república ya no es ley.

En segundo lugar, puede cesar la razón de la ley en particular para alguno solamente; no en absoluto para todos o para muchos, como en el caso dicho; y entonces la ley sigue obligando al particular. Pues, porque se siguen frecuentemente peligros de llevar armas de noche, hay razón suficiente para que se prohiba a todos; de otra suerte la ley no fuera de alguna eficacia, comoquiera que cada cual pensaría que la ley no se ha dado para él, sino para los demás. Y así, en todos los preceptos no debe atenderse a la razón particular, sino a la universal.

¿Obligan las leyes de los tiranos?

Parece que estas leyes no tienen fuerza alguna.

Pero es lo contrario: Porque cuando la república es oprimida por un tirano, no estando ella en su derecho (2)

---

(1) Esta intrincada razón dice así: La ley es o tiene fuerza de tal por la razón de ella, de tal suerte que toda la voluntad del legislador humano no le daría un adarme de fuerza obligante sin esta razón de ser de la ley. Pues por la misma razón, cesando la forma intrínseca de ella, lo que únicamente le da su propio ser de obligante, debe cesar ella.

(2) Es decir: estando el poder legítimamente en manos del tirano y no en las de la república, por haberlo transmitido íntegro al tirano al elegirlo. Puede también entenderse del tirano *de derecho*, es decir, del usurpador del

y no pudiendo el tirano dar leyes ni pudiéndose cumplir las dadas antes de él (1), no obedeciendo al tirano perecería la república.

Ciertamente parece que las leyes que son convenientes obligan a la república, aunque sean dadas por el tirano, no como dadas por el tirano, sino por el consentimiento de la república, comoquiera que es más santo obedecer las leyes dadas por el tirano que no cumplir ningunas. (2). Y, verdaderamente, fuera en manifiesto detrimento de la república que, si un príncipe que no tiene título justo ocupara el reino, no hubiera juicios ni pudiesen ser castigados de modo alguno los malhechores, no siendo el tirano juez legítimo si sus leyes no obligan.

Es la última parte de la proposición:

Que los preceptos de los padres obligan del mismo modo que las leyes civiles y los preceptos de los maridos a las mujeres.

Pruébase de los hijos:

Pues, así como se manda obedecer a los superiores,

---

poder, en el cual caso la expresión del texto debe entenderse diciendo: no estando la república en libertad de hecho para obrar... O sea: tratándose de tirano solo *de hecho*, la república carece de todo derecho de gobernarse; y tratándose de tirano *de derecho*, la república es cohibida y no tiene libertad de gobernarse.

(1) Es decir: Supondrá aquí, sin duda, o que la sociedad está falta de las leyes acerca de la materia a que se refiere la ley tiránica, o que el tirano impide que se cumplan otras leyes que la suya. No puede significar que cesaron las leyes anteriores por haber cesado en la potestad los antecesores del tirano que las dieron.

(2) El usurpador del poder no puede dar leyes obligantes; aunque convenientes sus leyes, no tienen fuerza alguna de obligar por ser suyas. Mas, como convenientes, la república implícitamente las acepta, y de esta aceptación toman la fuerza de obligar; y las acepta, porque mejor es obedecer a quien no tiene potestad, que dejar a la sociedad huérfana de leyes obligantes.

del mismo modo se mandó obedecer a los padres, como es manifiesto por aquello: *Hijos: obedeced a los padres* (Efes., 6; Colos., 3). Luego, si es pecado no obedecer a los superiores, lo será también no obedecer a los padres.

En la carta primera a los Romanos, entre los crímenes y pecados en los cuales permitió Dios que cayesen las gentes, se enumera éste: *No obedecían a los padres*.

Además. Porque las leyes mandan la obediencia a los padres; luego, si las leyes obligan a culpa, culpa será no obedecer a los padres.

Y ciertamente, esto parece incluirse en aquel precepto de honrar a los padres, y así como, según arriba se ha dicho, obligan las leyes alguna vez a mortal y otras a venial, lo mismo debe decirse de la obediencia a los padres. De donde, si mandase el padre algo de gran importancia para el gobierno de la familia, la transgresión de ello fuera mortal, y aun en aquellas cosas que atañen a la disposición y gobierno del mismo hijo. Mas, así como se ha dicho que no toda ley obliga a culpa, a saber, aquellas leyes no obligan a culpa por las cuales el Rey más bien dirige que manda; así y mayormente de los padres tiene esto fuerza, comoquiera que los padres no siempre quieren exigir el deber de obediencia, sino que, al mandar algo, quieren solamente significar su voluntad.

Es de advertir no obstante, que, siendo la familia parte de la república, las leyes pueden determinar en cuáles cosas deben los hijos obedecer a los padres y en cuáles otras no es conveniente, así como determinaron hasta qué edad; y así, en lo demás no será pecado no obedecer a los padres. También a las leyes corresponde determinar con qué pena puede el padre castigar al hijo desobediente, para que no sea lícito al padre ir más allá.

También puede probarse lo mismo de los preceptos de los maridos a sus mujeres. Pues no podría subsistir la familia si no hubiese una cabeza a la que los demás tuviesen obligación de obedecer: y tal es el varón, que es cabeza de la mujer y de la familia, según lo de San Pablo a los Efesios (cap. 5). Y en el mismo lugar añade el Apóstol: *Las mujeres estén sujetas a sus maridos como al Señor*. Y después dice: *La mujer tema a su marido.*

Además. Porque las leyes lo mandan; luego, deben ser obedecidas. Y a las leyes corresponde determinar cómo y hasta dónde deba la mujer obedecer a su marido, y si puede el marido azotar a la mujer, como hemos dicho de los hijos.

RELECCION

DE

LA POTESTAD DEL PAPA Y DEL CONCILIO

¿PUEDE EL CONCILIO GENERAL HACER DECRETOS Y DAR LEYES QUE NO PUEDE INMUTAR EL SUMO PONTÍFICE O POR DISPENSA O POR ABROGACIÓN?

Reléese el lugar de San Juan: *Apacienta mis ovejas* (cap. último).

Por la parte afirmativa de la cuestión se contesta así: Porque el Concilio es sobre el Papa; luego el Papa no puede inmutar sus decretos.

Es clara la consecuencia, porque igual sobre igual no impera (cap. *Innotuit*, de Electione). Con menor razón, pues, puede el inferior sobre el superior.

El antecedente es común doctrina de los Parisienses y de muchos doctores.

Confírmase la consecuencia: Porque, de otra suerte, podría igualmente defenderse que el Obispo puede sobre las leyes papales y aún sobre las leyes conciliares; pues si el Papa, no obstante y ser inferior, podría dispensar ó abrogar la ley del Concilio, no había obstáculo alguno para que el Obispo, aunque inferior, pudiese también dispensar.

Supuesta la superioridad del Concilio, parece clara la consecuencia; pero, aun siendo iguales las potestades, no podría el Papa quitar lo que sancionó el Concilio, por lo dicho, porque el igual no impera sobre igual. Y así parece que el Concilio podría decir al Papa lo que los hebreos a Moisés: *¿Quién te ha constituido Príncipe y Juez sobre nosotros?* Y el Sumo Pontífice debe acordarse de aquella respuesta de Nuestro Señor: *¿Quién me ha constituido Príncipe sobre vosotros?*

Pero es todo lo contrario.

La dispensa y abrogación de la ley en tiempo y lugar oportuno es apacentar las ovejas, pues, todo acto de jurisdicción es acto de Pastor. Pero, el Sumo Pontífice es Pastor universal, según las palabras de San Juan: *Apacienta a mis ovejas.*

Y en el Concilio de Calcedonia se aclamó al Pontífice León: *Apostólico ecuménico sobre todo el universo.* Y en San Mateo (cap. 18): *Cuanto desatares sobre la tierra*, etcétera, y dispensar la ley es desatar una obligación. Luego...

Es de notar, en primer lugar, que hay diferencia entre abrogar, dispensar e interpretar; en segundo lugar, que todos los Doctores distinguen, especialmente Santo Tomás, que hay dos géneros de cánones y decretos de los Concilios y de los Santos Padres, y un solo género de cánones verdaderamente de derecho divino, como los que se refieren a los artículos de la fe y a la substancia de los Sacramentos, o los que tienen necesaria y manifiesta conexión con la ley divina o natural o pertenecientes a las buenas costumbres.

Mas, porque procedamos con cierto orden y método teológico, sea la primera proposición:

En este género de decretos o cánones (1) el Papa nada puede inmutar dispensando y mucho menos abrogando.

La conclusión ésta es de todos los teólogos sin controversia, disputen lo que quieran los canonistas.

La trae Santo Tomás en muchos lugares y puede probarse brevemente, porque el derecho natural es inmutable. Isaías en el cap. 4, dice, contra aquellos que temerariamente intentaron inmutar el derecho natural: *Los que quebrantaron las leyes, mudaron el derecho, disiparon la alianza sempiterna,* etc. Ahora bien: El derecho divino, aun el positivo, tiene la misma fuerza que el natural, pues que el derecho natural no tiene otra fuerza sino de que procede de Dios, de lo contrario no fuera obligatorio, diga lo que diga Gregorio; comoquiera que la obligación no puede proceder sino de un superior. Por tanto, absolutamente en todo el derecho divino no cabe dispensa humana.

Mas, para mayor y más breve declaración, arguyo aún contra esta proposición.

Primero. El Papa puede dispensar del matrimonio rato no consumado, y, no obstante, la indisolubilidad del matrimonio es de Derecho Divino; luego puede dispensar en el Derecho Divino.

Pruébase la mayor. Porque el voto solemne dirime el matrimonio rato, como es manifiesto por el cap. *Ex publico (de conversione conjugatorum).* Mas el voto solemne es de derecho positivo, como es claro por el cap. único *De*

(1) De derecho divino.

Voto. Por tanto, el derecho positivo destruye al Derecho Divino.

La menor es clara por aquello: *Lo que Dios unió no lo separe el hombre.*

Otro argumento.

El Papa dispensa en los grados prohibidos por el Derecho Divino. Luego.

Pruébase el antecedente, porque recibir la mujer del hermano está prohibido por el Derecho divino (Lev., 18): *Nadie tome la mujer de su hermano.* Y del mismo modo, casarse con las tías paterna o materna, se prohibe también; y no obstante, también dispensa el Papa en estos grados. Luego...

Tercer argumento.

El Papa dispensa en el voto, al menos en el simple, como es manifiesto por el uso y por el título *de voto et voti redemptione;* no obstante, guardar el voto es de Derecho Divino: *Si de algo has hecho voto, no tardes en cumplirlo, pues desagrada a Dios la promesa necia e infiel.* (Eccli., 5 y Deuter., 23.)

Cuarto argumento.

El Papa dispensa al bigamo y al homicida, y ambos están impedidos por el Derecho Divino, según aquello de San Pablo a Timoteo: *Es menester que el Obispo sea marido de una sola mujer y no hiera.* Lo cual la Glosa y todos los Doctores lo entienden de los Presbíteros, lo que es claro, porque a continuación se añade: *Los Diáconos sean asimismo honestos*, sin hacer mención de los Presbíteros. Y se confirma, porque esas irregularidades no se quitan por el Bautismo como las otras irregularidades, y por la autoridad de Agustín y de Ambrosio y de todos los Doctores teólogos y canonistas. Y que pueda el Papa dispensar en la bigamia lo sostienen Santo Tomás y otros

Doctores. La Glosa dice que Lucio, Papa, dispensó en la bigamia al Arzobispo Panormitano. Y también puede dispensar en el homicidio, como defienden sin duda alguna todos los teólogos.

Quinto argumento. El Papa es vicario de Cristo según aquello: *Apacienta mis ovejas*, y por aquello otro: *Cuanto desatares sobre la tierra*, etc.

San Pablo, hablando de todos los Apóstoles, dice: *Obramos como legados de Cristo* (2 ad Cor., 6). Y el Señor expresamente: *Quien os oye me oye*, etc. *Y así como me envió el Padre, así os envío a vosotros.* Pero el Vicario y Delegado puede lo que puede el principal, si no se le ha prohibido especialmente; y no se halla dónde ha sido prohibida al Papa esa dispensa; luego... Confírmase porque los Apóstoles dispensaron en el Derecho Divino, o sea, en el Bautismo, pues se bautiza *en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*, y ellos bautizaron *en el nombre de Jesús.* Y Pedro mató a Ananías y Safira. (Act., 5.)

En cuanto al primer argumento contrario, el común pensar de los teólogos niega la mayor, es decir, que pueda el Papa dispensar (1). Mas, otra cosa dicen los doctores canonistas y con ellos Cayetano en su opúsculo particular acerca de esta cuestión. Y en nuestro tiempo, dícese, dispensó el Papa Clemente VII.

Pero nada importa cuál opinión sostengamos: si la de los canonístas, es menester conceder que la indisolubilidad del matrimonio antes de la consumación no es de derecho divino y las palabras citadas del Salvador (San

(1) Del matrimonio rato.

Mateo, cap. 19), se refieren al matrimonio consumado, aun cuando otra cosa se podría responder, como se verá en la solución del cuarto argumento; si defendemos la opinión de los teólogos, que parece la más probable, pues de lo contrario las partes podrían por sí mismas dirimir el matrimonio y todo otro matrimonio subsiguiente, aun entre los infieles, fuera válido, entonces afirmaremos que el derecho de entrar en religión es de autoridad divina y que por esta autoridad es por lo que la profesión dirime el matrimonio; el cual derecho divino consta por la autoridad de Dios y el uso de la Iglesia: el voto solemne es de derecho positivo en cuanto a la determinación y modo, a saber, en cuanto a la edad, el orden y el tiempo, etc., mas no en cuanto a la substancia.

En cuanto al segundo argumento parece que algunos autores como el Arzobispo Florentino y Paludano sostienen que el Papa no puede dispensar en los grados prohibidos en el Levítico. Lo cual juzga más probable que lo contrario Silvestre.

Mas, lo contrario es mucho más probable todavía, como enseña Cayetano y determinóse en Roma estos días en la causa del Rey de Inglaterra (1), y así, sosteniendo esta doctrina, se responde a este argumento, que los preceptos de la ley vieja, que no son de derecho natural, cesaron, y no tienen ya los preceptos judiciales más fuerza obligatoria que los ceremoniales, como todos sostienen y es necesario sostener, porque San Pablo así lo enseña a los hebreos (cap. 7): *Pues trasladado el sacerdocio, es menester que se haga el traslado de la ley.* Prueba

(1) V. la Relección del Matrimonio.

San Pablo que el sacerdocio de Cristo es distinto del sacerdocio de la ley vieja y, por consecuencia, que la ley vieja cesó. Y lo mismo prueba en el cap. 8 de la misma carta, por llamar Cristo a la ley evangélica testamento nuevo; y así, dice, pereció el testamento antiguo.

Digo, pues, que algunos grados prohibidos en el Levítico no son de derecho natural, sino que Cayetano prueba que sólo lo es el primero en línea recta.

Al tercer argumento, observa que por esta razón defienden algunos que el Papa no puede dispensar en los votos. Porque la dispensa es propiamente, como dijimos arriba, la relajación de la ley, y la obligación del voto no es ciertamente de la ley positiva, y así la dispensa del voto es relajación de la ley divina, lo cual parece duro. Por tanto, dicen, que no puede el Papa dispensar en el voto, a no ser que el voto mismo se haga o sea ilícito o inútil o impedimento de mayor bien: mas esto no es relajación del derecho divino, sino interpretación de él, lo cual no es propiamente dispensarlo, pues en tales casos no es realmente obligatorio el voto por derecho divino, y aun, si consta ciertamente, cualquiera puede por propia antoridad dejar de cumplir el voto. De este parecer parece que fué Santo Tomás (2, q. 88, art. 10), donde claramente enseña que no cabe dispensa en el voto, sino porque es absolutamente malo o inútil o impedimento de mayor bien, y aun dice que esto es propiamente dispensa. Y ojalá no sea verdadera esta opinión.

Contraria es la doctrina común, a saber, que puede el Papa quitar la obligación del voto. Y se prueba. La anulación del voto es de derecho positivo y no divino, pues el derecho positivo da licencia a los padres hasta cierta

edad; y, sin embargo, la anulación no es interpretación, sino que quita al voto toda fuerza de obligar. Y así, al argumento responderán algunos que es doble el derecho divino, uno absoluto e independiente, a saber, que no supone el acto humano, como el precepto del Bautismo y de la Eucaristía, por los cuales son todos obligados ni su obligación depende de acto alguno o juicio humano. Otro es dependiente del acto humano; el cual no obliga sino mediante el acto humano; pues no hay ley divina alguna que obligue a entrar en Religión, pero si álguien la promete, es obligado por derecho divino a cumplir la promesa.

En virtud de esta distinción se responderá al argumento, que en el derecho divino independiente no puede dispensar el Papa, pero sí en el derecho divino dependiente, porque tiene poder para quitar aquello que ha sido introducido por la voluntad humana. Es buena esta manera de contestar, pero puede ser combatida.

Mas, parece que es mejor contestar como contesta Santo Tomás (2, 2, q. 89, art. 10, ad 2.um): «En aquellas »cosas que están en la ley natural y en los preceptos di»vinos, no puede dispensarse por el hombre, y principal»mente en los preceptos de la primera tabla. Mas, el cum»plimiento del voto es por derecho natural y por derecho »divino, como arriba se ha probado. Luego no puede dis»pensarse en el voto.

»Se contestará, que así como de ley natural tiene obli»gación el hombre de cumplir el voto, así y por la misma »ley tiene deber de obedecer a la ley y mandato del supe»rio. Y, no obstante, cuando es dispensado en alguna ley »humana, no se hace que no se obedezca a la ley huma»na, lo que es contra la ley natural y mandato divino; sino »que se hace que lo que era ley no sea ley en el caso par-

„ticular. Así también, por autoridad del superior que dis-
„pensa se hace que lo que se contenía bajo el voto no se
„contenga, en cuanto se determina en el caso particular
„que tal cosa no es conveniente materia de voto. Y así, el
„Prelado que dispensa no dispensa el precepto natural o
»divino, sino que determina lo que caía bajo la obliga-
»ción de la deliberación humana, la cual no pudo prever-
»lo todo por todas sus partes.»

Por donde es manifiesto que Santo Tomás forma el mismo juicio del voto y de la ley humana, de tal manera que tal obligación sea como si estuviera el votante obligado a una ley peculiar; y así, la dispensa en el voto es dispensa en el acto humano.

Por tanto, hay doble obligación, divina y humana, y la humana es también doble, por ley y por voto.

De otro modo se puede argumentar diciendo, que no siendo el voto sino cierta promesa, parece que puede decirse lo mismo de esta promesa que de las demás. Pues quien prometió alguna cosa, tiene obligación de guardar la promesa por derecho natural, como dice Santo Tomás (2, 2, q. 88, art. 3, ad 1). Mas, en la promesa humana puede aquel a quien se refiere desobligar y librar al promitente de cumplir la promesa. Lo cual no es abrogar y dispensar en la Ley Divina; y, por tanto, si en esto dispensa el superior, no es dispensar en la Ley Divina, y si Dios mismo dispensase en el voto, no habría dispensa en la Ley Divina del cumplimiento del voto. Así, pues, haciendo el Papa las veces de Dios, puede absolver de la deuda por causa racional, y por esto no dispensa en la Ley Divina.

Confírmase. El Obispo puede dispensar en el voto, como es cierto; y así, si se controvierte del Papa, no hay duda que el Obispo no puede dispensar en la Ley Divina.

Por tanto, por dispensar en el voto, no puede decirse que el Papa dispense en la Ley Divina.

Al cuarto argumento, fácil y brevemente se contestará, que en la Sagrada Escritura hay algunos mandatos y decretos de derecho divino, es decir, dados por divina autoridad, aunque mediante los apóstoles, como dicen los Doctores de la Extremaunción, que, aun cuando es sacramento instituido por Jesucristo, fué promulgado por Santiago en su carta (cap. 5). Y el Apóstol: *A aquellos que están unidos en matrimonio, mando no yo, sino el Señor, que la mujer no se separe de su marido.*

Hay otros decretos y mandatos que son de los Apóstoles mismos, pues San Pablo, a continuación de lo dicho arriba, añade: *A los demás digo yo, no el Señor, que si alguno tiene esposa infiel y consiente habitar con él, no la despida.* Y es indudable, que los Apóstoles muchas cosas dispusieron por su autoridad, como ahora hacen los pontífices. Pablo, dice: *Cuando vaya, dispondré lo demás* (I ad Cor. 11). Y en esto no se puede dudar, que los sucesores de los apóstoles tengan autoridad para dispensar, como son los estatutos de la bigamia y del homicidio.

Y en cuanto a ambas cosas es claro, primero, porque la irregularidad de los bigamos y de los homicidas no es de derecho natural absolutamente, pues en la ley nueva no hay otros preceptos negativos o prohibitivos, sino los del derecho natural, como enseña Santo Tomás (1, 2, q. 108, art. 1), que por esto se llama ley de libertad.

Y la irregularidad del homicidio es quitada por el Bautismo (Dist. 5, cap. *Si quis per Baptismum);* y si fuese de derecho natural o divino no podría ser quitada.

Y además: si el bigamo u homicida fueran ordenados,

aun sin dispensa, quedarían ordenados y recibirían carácter, como enseñan los Doctores. Luego esas irregularidades no son de Derecho Divino, de lo contrario no prevalecería el hecho; como si fuese ordenada una mujer, que no quedaría ordenada ni fuera válida la ordenación; y así, el Papa puede dispensar en ellas, porque son de derecho positivo.

Confírmase. Aquellas cosas que son constituidas por los Apóstoles, no son de Derecho Divino, porque aun en el Concilio Apostólico se dice (art. 15): *Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros otras cosas que estas necesarias, que os abstengáis de las cosas inmoladas a los ídolos, de sangre y de lo ahogado*. Y esta ley, no obstante, hoy es nula, y no hubiera podido cesar si hubiese sido de Derecho Divino. Luego...

Al quinto argumento se contesta, que es verdad que el Papa es Vicario o Legado de Cristo. Y niego la consecuencia, pues no concluye este argumento «Es Vicario de Cristo; luego puede todo lo que Cristo», y nadie atribuyó alguna vez esta potestad al Papa.

Se contesta, pues, que, por el contrario, el Vicario no tiene lo que no le es prohibido, sino sólo lo que le es concedido; y Cristo no concedió la disolución o relajación de sus mandatos, sino sólo el ministerio y administración de ellos, como dice el Apóstol: *¿Qué es Apolo y qué Pablo? Ministros de aquel a quien creisteis*. (I ad Cor., 3.) Y en el cap. 4: *Estímenos el hombre como ministros de Cristo y dispensadores*, etc. Y al oficio apostólico le llama siempre Pablo ministerio: *Mostrémonos en todo como ministros de Dios*. (2 ad Cor., 6.) Y ciertamente, quien relajara los mandatos de Cristo no se portaría como ministro de Cristo, sino como igual, o más bien como superior. Ade-

más, se ha confiado al Pontífice el perdón de los pecados contra los preceptos recibidos, mas no la relajación de los mandatos.

En su primera carta a los Corintios enseña el Apóstol: *Nadie puede poner otro fundamento aparte del que ha sido puesto, que es Cristo Jesús*, es decir, la fe y la ley; ello es menester que permanezca inmutado e inviolado; mas los Prelados pueden edificar oro, plata, piedras preciosas. Y entonces se diría rectamente: *Es menester obedecer a Dios más que a los hombres.*

Además. Nunca hubo tal potestad de dispensar en el menor precepto ceremonial, y había, no obstante, Pontífices y Gobernadores de la Iglesia; lo cual ordena aquello: *Ni una jota ni una tilde faltará de la ley hasta que todas las cosas sean hechas.*

Se prueba también por la razón. Porque la dispensa en la ley pertenece sólo al legislador o a su superior o a aquellos a quienes ellos especialmente lo comisionasen, como afirma Santo Tomás (1, 2, q. 97, art. 10, ad 3).

Es, pues, cierta la conclusión, que en el primer género de preceptos, a saber, en los que son de Derecho Divino, no puede el Papa dispensar; lo cual todo a la vez se confirma por las palabras del Papa Zózimo (ex cap. *Contrat.* 25, q. 1): *Mandar algo contra lo establecido por los Santos Padres o inmutarlo, ni la autoridad de esta Sede puede hacerlo*. Léese lo mismo en el cap. *Cum ad monasterium (de statu Monachorum)*.

Mas supuesto que sea así, que el Papa no puede inmutar nada en aquellas cosas que son de Derecho Divino, ocurre todavía preguntar:

¿Corresponde al Papa y al Concilio interpretar y declarar el Derecho divino?

Y además:

Si determina el Concilio que algo es de fe o de Derecho Divino, ¿puede el Papa declarar otra cosa que ésta?

Acerca de esto último no hay disputa ninguna, y así sea esta proposición:

Si el Concilio declara que algo es de fe o de Derecho Divino, el Papa no puede en esto declarar otra cosa, principalmente si tal decreto corresponde a la fe o a las costumbres de la Iglesia universal.

Se prueba. Porque en esas cosas el Concilio no puede errar, según la promesa: *Yo rogaré por ti, etc.* (Luc., 22) y *Donde hubiere dos o tres*, etc. (Matth., 13). Y no menos está el Espíritu Santo en cualquier Concilio general que en el Concilio de los Apóstoles, al cual asistía el Espíritu Santo conforme aquello: *Ha parecido al Espíritu Santo, etc.*

Confírmase. Porque si en aquellas cosas pudiese errar el Concilio, podría también errar el Papa, y, si ambos pudiesen errar, habríamos de atenernos primeramente al Concilio.

Así, pues, cuando se determinó en el Concilio de los Apóstoles que la ley vieja había sido extinguida, no pudo Pedro declarar otra cosa; y del mismo modo en cualquier Concilio general. Y es claro:

Si el Concilio pudiese errar, no estaría fundada la Iglesia sobre piedra firme, estando siempre dudosa y vacilante, ni fuera cierto el Evangelio, al cual dice San Agustín que no creería sino por la autoridad de la Iglesia; y no podría Pedro confirmar a sus hermanos, ni fueran luz del mundo. Ni fuera tampoco verdadera la promesa de Cristo: *Aquel*, dijo, *a quien yo os enviaré del Padre os enseñará todas las cosas.*

Hay otro género de decretos y cánones que están totalmente fuera del derecho natural y divino, pero que se ordenan y son útiles a la conservación del derecho natural y del divino. Pues supongo que los Prelados de la Iglesia pueden dar leyes, aun obligatorias, mucho más que los Príncipes seglares, que pueden hacerlo, como es manifiesto por San Pablo a los Romanos (cap. 13) y por San Pedro (1 Petri, 2).

Esta potestad en los Prelados de la Iglesia se prueba también por aquellas palabras: *Quien os oye, me oye* (Luc. 10) y *Sobre la cátedra de Moisés,* etc. (Matth., 23) y *Obedeced a vuestros superiores* (Ad. Hebr., 13).

Y de esto no hay controversia entre los católicos, aunque la haya con los nuevos herejes de estos tiempos, y aun cuando haya un solo doctor teólogo, Gerson, entre los recientes, que parece decir que el Papa no puede dar leyes obligatorias, sino como consiguientes del Derecho Divino o del natural, en lo cual no es oído por los teólogos como ni en otras cosas mal sonantes en la Doctrina Teológica. Y así, si pueden los Prelados, con mayor razón el Concilio.

Acerca, pues, de ese linaje de decretos conciliares versa principalmente la duda, si el Papa puede anularlos, o dispensando o abrogando, como en la ley del ayuno cuaresmal, del Oficio divino y otros parecidos. De lo cual sea otra proposición:

El Papa puede dispensar en las leyes y decretos del Concilio general.

Para la demostración de ella es de notar, que acerca de la comparación de la potestad del Papa y del Concilio hay dos sentencias. Una de Santo Tomás y de sus muchos seguidores, y de otros, lo mismo teólogos que canonistas, que el Papa es sobre el Concilio. La otra es la

doctrina común de los Parisienses y de muchos también teólogos y canonistas, como el Panormitano y otros, contraria, a saber, que el Concilio es sobre el Papa.

No es este lugar de disputar cuál de las dos sentencias es la verdadera. Opino que ambas sentencias son probables, y porque cada una de ellas tiene grandes defensores, no se puede en la cuestión propuesta proceder a la luz de una de ellas, sino establecer cómo se resuelva a la luz de cada una de ellas.

Y digo que la conclusión puesta es verdadera, no sólo defendiendo la primera opinión, sino también la segunda.

Pruébase. Las leyes humanas son de los actos humanos, los cuales son variables según las condiciones de los tiempos y de las personas, y lo que en común es conveniente, a alguna persona particular o en algún tiempo o en algún caso particular no convendrá. Y esta es la razón por que Aristóteles dice (7 *Ethic.)*, que es menester que en el Príncipe haya equidad; a cuyo oficio pertenece que en los casos en que el texto de la ley es en detrimento de la República, se aparte de las palabras de la ley. Por la cual razón es también necesario que haya en la Iglesia autoridad de dispensar según el lugar y el tiempo; y así, dice Santo Tomás (2, 2, q. 88, art. 10) que, de otra suerte, muchas cosas que son ordenadas al bien público, serían en detrimento de la República. En el cap. *Regul.* (d. 29) se enseña: *Que la regla de los Santos Padres es templada por la variedad de los tiempos y de los lugares.*

Si, pues, tal dispensa es necesaria en la República, decir que sólo reside en el Concilio es absurdo, comoquiera que las dispensas son necesarias ordinariamente por causa de la variación de casos y tiempos. El Concilio no puede frecuentemente reunirse, y no leemos que los Apóstoles reuniesen más de dos, para elegir a Matías y para

definir la cesación de la ley vieja (1). Luego es menester que resida en el Papa la potestad. Y Santo Tomás enseña que en toda la ley humana la potestad de dispensar se ejerce mediante los rectores de la república (1, 2, q. 97, art. 4).

Así, pues, supuesto que el Concilio fuese superior al Papa, no habría esto de entenderse *extensivamente*, a saber, que puede el Concilio algún acto sobre el cual el Papa nada pueda, pues esto de ningún modo es probable; sino sólo intensivamente, a saber, que si el Papa determinase lo contrario, habríamos de atenernos al Concilio, o que el Papa debería obedecer al Concilio y no al contrario. Y así, como el Concilio podría dispensar en sus decretos, también el Papa podrá (2).

Además. De lo contrario no fuera Papa. Esto entienden todos por Papa, una persona en la cual reside toda la potestad eclesiástica; si, pues, la dispensa en las leyes eclesiásticas se eximiese del Papa, ya la potestad papal fuera particular y no universal.

También. Es Vicario de Cristo, como se ha probado; luego tiene la administración general de todas las cosas.

Asimismo. El Papa es comisario general de Dios, ordenado a la plenitud de la potestad; el cual sabe, por tanto, que lo puede todo sobre todo acto de jurisdicción.

Otra razón. Pudiendo el Concilio dispensar en sus le-

(1) *Por lo menos* cuatro concilios reunieron los Apóstoles: para elegir a San Matías (Hechos de los Apóstoles, cap. 1), para la elección de los siete diáconos (Ibid., cap. 6), para definir la cesación de la ley vieja (Ibid., cap. 15) y para formular el Símbolo de la Fe.

(2) La facultad de dispensar es más bien del poder gubernativo que del legislativo; por tanto, al *supremo* poder gubernativo, que en la Iglesia es el Papa, corresponderá dispensar en las leyes del *supremo* poder legislativo. Esto, aun en la sentencia de los que quieren sea el Papa inferior al Concilio, que en la sentencia contraria y aun en la intermedia es también al Papa *supremo* poder legislativo.

yes, podría, por lo menos, delegar esta potestad en su legado o vicario. Si, pues, el Sumo Pontífice no pudiese dispensar y el legado del Concilio sí pudiese, se daría en la Iglesia un Prelado mayor que el Papa, y así el Papa no fuera el supremo; y fuera sacrílego decir que el Concilio puede constituir en la Iglesia alguna potestad superior al Papado que constituyó Cristo.

Firmemente se prueba también la conclusión por los testimonios arriba citados. *Apacienta mis ovejas* (Joan., 21) y *Cuanto desatares sobre la tierra,* etc. (Matth., 18). Ahora bien; dispensar es desatar, apacentar.

Por fin, pruébase también, porque los impedimentos que impiden y dirimen el matrimonio por derecho positivo, como algunos grados de consanguineidad y afinidad, son por la autoridad de los Concilios, y, sin embargo, diariamente dispensa el Papa, al menos en tercero y cuarto grado, y nadie duda que es válida la dispensa, como es sentencia común de todos los doctores. Y se halla expresamente en el cap. *Quod dilectio* y en el cap. *Quia circa* (de consang. et affin.) y en el párrafo *Quod scripsi.*

Esta conclusión pone Santo Tomás en el opúsculo contra los que combaten la religión. Dice: *Todas las disposiciones de los Santos Padres han sido dejadas a la dispensa del Papa, de tal modo que pueda mudarlas o dispensar según la oportunidad de los tiempos y de los negocios.*

Y aquello del Papa Zózimo respecto a los decretos de los Padres, debe entenderse de los decretos que se refieren al derecho divino.

Esta es la sentencia expresa del Arzobispo de Reims, quien dice en el libro de los Sínodos, cap. 39: *No dudamos que la potestad de atemperar o de mudar los cánones la tiene el Soberano Pontífice.*

Cuarta proposición:

El Sumo Pontífice no sólo puede dispensar en los estatutos conciliares, sino que también puede totalmente abrogar alguna ley o estatuto.

Es esto claro por lo precedente y por su prueba. Porque alguna vez es conveniente para el recto gobierno de la Iglesia la abrogación de alguna ley, como se dice en el capítulo *Hoc debet* (de consanguin. et affin.), y en el capítulo *Alma mater* (de sent. excom.) Por tanto, como reunir el Concilio general de todo el mundo es cosa muy difícil, es menester que haya en la Iglesia algún poder que pueda hacer esto.

Se confirman la tercera y cuarta proposiciones.

No parece sino que el Sumo Pontífice pueda hacer lo que la sola costumbre puede; mas, la costumbre racional puede quitar los estatutos de los Concilios: luego también el Pontífice.

Se prueba la menor, porque en el Concilio de los Apóstoles, como se lee en los Hechos de los Apóstoles, cap. 15, se estableció que los cristianos se abstuviesen de ahogado, de víctimas inmoladas y de sangre: *Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros, no imponeros otra cosa que estas necesarias: que os abstengáis de las cosas inmoladas a los ídolos, de ahogado y de sangre.* Todo lo cual fué observado en la Iglesia, no sólo por los judíos convertidos sino también por los gentiles, durante muchos años, no sólo en tiempo de los Apóstoles, sino mucho después, como se lee en Tertuliano (*Apolog.*, cap. 9), y aun expresamente en el Concilio Gangrense, posterior al Niceno, se dijo (d. 70, cap. *Si quis carnem*) que no es lícito comer sangre ni ahogados. No obstante todo ello, la

sola costumbre abrogó aquel precepto, que no sé haya sido revocado.

De donde, entre los griegos que conservan la costumbre, tal vez dura todavía la obligación.

¿Qué obstáculo hay, pues, para que alguno de los Soberanos Pontífices, advirtiendo que ya aquel precepto no era necesario, lo abrogase, aunque dado por un Concilio Apostólico?

Sostienen esta conclusión no sólo los doctores que siguen la sentencia de que el Papa es sobre el Concilio, sino también los defensores de la doctrina contraria. Así, el Panormitano en el cap. *Significasti* (de electione) lo sostiene, y es sentencia universal. Ciertamente, no puede con razón dudarse de esas dos conclusiones, y nadie sin gran temeridad podría afirmar que, si el Papa dispensase en el ayuno cuaresmal con justa causa, o en la abstinencia de carnes, es nula la dispensa, y, sin embargo, esas leyes son conciliares.

Mas, aun supuesto que sea absolutamente esto así, todavía queda una duda:

Si el Concilio prohibiese dispensar, en alguna ley suya, y lo prohibiese con decreto anulante de la dispensa, ¿podría en tal ley dispensar el Papa?

A esta pregunta, sosteniendo que el Papa es superior al Concilio, se contesta que indudablemente puede, porque si igual no impera sobre igual, mucho menos inferior sobre superior.

Mas, defendiendo la sentencia contraria, a primera vista parece que se sigue que si tal prohibición da el Concilio, no puede el Papa dispensar.

Esta cuestión fué agitada en el Concilio de Basilea, en

el cual hubo teólogos y juristas que defendían que si en algún estatuto conciliar se añadiese decreto anulante de la dispensa, el Papa no podría dispensar en tal estatuto, y si intentara hacerlo, fuera nula la dispensa.

Contra los cuales el Cardenal Torquemada escribió un opúsculo que llamó: *De Decreto irritante,* en el cual pretendió demostrar lo contrario la opinión de esos teólogos. Mas, yo no he podido hallar ese libro; y contestaré a la pregunta desde el punto de vista de las dos sentencias, o que es el Papa superior al Concilio, o que es el Concilio superior al Papa.

Sea, pues, una quinta proposición:

No obstante el decreto anulante del Concilio, el Papa podría dispensar en los estatutos de él.

Se prueba. Primero. En cesando tal decreto, el Papa tiene potestad, por su oficio, de dispensar en los estatutos de los Concilios; mas, el Concilio no puede limitar la potestad papal; luego, no obstante tal decreto, puede el Papa dispensar.

Confírmase. La potestad de dispensar no la tiene el Papa del Concilio, pues todo su poder del derecho divino procede; luego, el Concilio no puede quitarle aquella potestad.

Además. Como el Concilio puede delegar la potestad de dispensar a algún obispo, si pudiese quitar la del Papa podría constituir en la Iglesia una potestad mayor que la Papal, como hemos argumentado.

Confírmase esto, porque el Papa ya no fuera universal Pastor, si hubiese algún acto de jurisdicción al cual no llegase el Papa, a saber: la tal dispensa, que podría darse, mas no por el Papa.

Además. Por igual razón podría el Concilio prohibir que concediese el Papa indulgencias o absolviese de la

excomunión por tal o cual crimen, o quitarle otra cualquiera atribución de jurisdicción, lo que sería absurdo: No fuera Papa. Y la consecuencia es clara: porque, si pudiera el Concilio estorbar al Papa ese acto de jurisdicción, ¿por qué no cualquier otro? Y así juzgo falso y peligroso decir que por razón del decreto anulante se quitaría al Papa la potestad de dispensar.

Gerson, Canciller parisiense, en la primera parte, tract. 3, determina que el Concilio general puede limitar el uso de la potestad papal con ciertas leyes, de tal manera que ni pueda el Papa dispensar ni abrogar un decreto del Concilio, y desobligar a alguno, por justa causa, de la obediencia al Papa, y otras muchas cosas pertinentes a esta doctrina. Pero aquel doctor, en todas sus cosas, fué enemigo de la autoridad de los Sumos Pontífices, y contagió a muchos otros de su veneno; su doctrina de la autoridad papal poco se diferencia del cisma.

Puede argüirse también de este modo: O las leyes del Concilio son eximidas de la potestad del Papa o no. Si no lo son, no obstante cualquier decreto, podrá el Papa dispensar; si lo son, aun sin el decreto lo fueran y no podría el Papa dispensar. Y se prueba, porque las leyes divinas son exentas de la humana jurisdicción; por tanto, aunque no se haya prohibido la dispensa, no obstante, ninguna potestad humana puede dispensar en ellas; y el Obispo no puede dispensar en las leyes papales, porque es inferior, sin que sea menester prohibición expresa.

Y, en efecto, si es así que el Concilio es sobre el Papa como es sobre los Obispos, es menester dar alguna razón por qué no pueden los Obispos dispensar en los estatutos conciliares y puede el Papa. Ya el Panormitano defiende, en el tratado del Concilio Basiliense, cap. 18, que el Papa en aquellas cosas que atañen al bien y esta-

do general de la Iglesia no puede dispensar en los estatutos del Concilio. Y cita para probar esto la autoridad de Gregorio, que recibió los cuatro Concilios principales como los cuatro libros del Santo Evangelio; de lo cual arguye que así como el Papa nada puede inmutar del Santo Evangelio, tampoco puede nada sobre los decretos de los concilios.

Mas porque de la doctrina y conclusiones arriba puestas parecen abandonadas todas las cosas al arbitrio de un solo hombre no confirmado en gracia, sino que puede errar y pecar; por esto, conviene hallar algún remedio para obviar este tan grande peligro, y a ello va una sexta proposición:

El Papa dispensando en las leyes y decretos, tanto de los Concilios como de los otros Papas, puede errar y pecar gravemente.

Ojalá fuera lícito dudar de esta conclusión; pero vemos diariamente tan longámines y aun tan despilfarrados dones de la Curia Romana, que el mundo no puede sobrellevarlos, y no sólo son en escándalo de los débiles, sino de los mayores y fuertes. Por las conclusiones siguientes, se expondrá esto claro.

Séptima proposición:

No es lícito al Papa dispensar en las leyes y decretos de los Concilios por su arbitrio y sin causa racional, aun cuando nada contengan del derecho divino.

Se prueba. Porque las leyes humanas y de los Concilios son grandemente necesarias para el gobierno y administración de la Iglesia, de tal suerte, que sin ellas ni el derecho divino se puede guardar. Luego si el Papa, por dispensas irracionales y temerarias, exime, o del todo o

en gran parte, de la observancia de las leyes, es necesario que esto sea en detrimento grande de la Iglesia. Luego no puede hacerlo el Papa sin grave pecado.

El antecedente es claro: Si alguien se imaginase a la Iglesia sin leyes humanas, entendería no sólo una gran confusión y desorden, sino también que de ningún modo subsistirían ni la fe ni la religión cristiana. Pues, como por el derecho divino no esté determinado el tiempo para la recepción de los Sacramentos, como los de la Confesión y Eucaristía, y aun el Bautismo, ni la manera del sacrificio y de todo el culto divino, ninguna forma de administración podría tenerse en la Iglesia, quitadas las leyes humanas, y fuera intolerable la deformidad, si cada uno viviese a su arbitrio, aun dentro de los límites de la ley divina.

Confírmase, porque no son menos necesarias las leyes para la administración de la Iglesia que de la sociedad civil; mas la república o la ciudad no pueden subsistir sin leyes humanas, como consta; luego ni la Iglesia. No sin causa dijo Pablo que quien resiste a las leyes humanas, se gana la condenación. Y como dice Isidoro: *Han sido hechas las leyes para que por miedo a ellas se cohibiese la humana audacia y estuviese segura la inocencia entre los malvados.* Y Aristóteles dice también: *que es mejor, que todas las cosas sean dispuestas por la ley más bien que confiarlas al arbitrio del juez.*

Pruébase, en segundo lugar, porque así como las leyes deben darse por el bien común (pues se debe la ley dar no para la utilidad privada, sino para bien de todos), así la dispensa, que es como una ley, debe tener razón de bien común; de lo contrario, será disipación, no dispensa.

Tercera prueba. Tal dispensa fuera en injuria de los demás; luego es ilícita. Es claro el antecedente, porque una de las condiciones de la ley es que sea equitativa, y no lo sería, si sin causa racional fuera uno eximido de la ley y permaneciesen los otros atados por ella, lo que se hace por las temerarias y arbitrarias dispensas; luego son éstas ilícitas.

Confírmase, porque o la ley es el mismo derecho o el derecho es efecto de la ley; de donde, y según las diversas leyes, hay derecho natural y civil y canónico; pero, derecho e igualdad, es lo mismo. Luego, es totalmente necesario que la ley sea equitativa. Lo cual se confirma, porque, si al principio de la ley la impusiera el legislador a uno, y a otros, en igualdad de circunstancias, les eximiera, les injuriaría; luego, por igual y aun por mayor razón, mucho más después de dada la ley.

Cuarta prueba. No le es lícito al Papa dispensar en las propias leyes sin causa racional; luego tampoco en las leyes del Concilio.

El antecedente es claro, porque no puede eximirse él a sí mismo sin causa racional; luego mucho menos a los demás.

Se prueba este segundo antecedente, porque, supuesto que el Príncipe no sea súbdito de sus propias leyes en cuanto a la pena o en cuanto a su fuerza coactiva, no obstante, en cuanto a la fuerza directiva de ellas y en el fuero de la conciencia tiene deber de vivir conforme a esas leyes, porque (cap. *Cum omnes) de lo que alguno estableció como derecho debe él usar*. Y la autoridad del Sabio dice: *Sométete a la ley que tú mismo has dado*. Y en San Mateo (cap. 23) son reprendidos los escribas por el Señor, *porque dicen y no hacen* y porque *a los demás imponen graves deberes y ellos no aplican ni el dedo*. De donde, San-

to Tomás (1, 2, q. 96, art. 5, ad 3) enseña que ante el juicio de Dios no está el Príncipe libre de la ley. Lo cual no sólo es verdad por razón del escándalo o porque fuera causa de debilitación de la ley, sino de suyo; pues haría injuria a los otros ciudadanos, siendo él parte de la República, si no quisiera llevar su parte de carga, sin causa justa. Y así, donde se dice que el Príncipe no está sometido a sus leyes, se entiende en cuanto a su fuerza coactiva.

Octava proposición:

Mucho menos podrá el Papa abrogar sin causa justa los decretos del Concilio.

Es clara esta proposición, porque más es abrogar que dispensar. Y aun de ahí surge un argumento en favor de la séptima proposición.

No siendo al Papa lícito abrogar, no le es tampoco lícito dispensar frecuentemente y sin causa racional.

El antecedente es claro para todos, principalmente en aquellos decretos que atañen al estado universal de la Iglesia y a la buena administración de la Religión y de las costumbres en la Iglesia. Nadie podría menos de conceder que el Papa pecaría gravemente, si abrogase las leyes de los grados prohibidos para el matrimonio; lo mismo digo de las irregularidades de bigamia y homicidio.

Y es muy clara la consecuencia. Porque, si frecuentemente con todos los solicitantes dispensase, fuera nulo el efecto de la ley y como si no se hubiese dado; pues ¿de qué hubiera servido prohibir a los bígamos el sacerdocio, si fueran promovidos todos los bígamos que lo quisieran? Y lo mismo de los homicidas. La ley fué dada para que no se hicieran estas cosas, no para que se hicieran con licencia, y así, si bien se observa, se comprenderá que se-

ría perversísima la licencia de esas dispensas. La naturaleza de las leyes es ésta, que regularmente y las más de las veces sean observadas, y la dispensa se haga raramente y en casos particulares; pues, como enseñan los Doctores, es la dispensa como una interpretación del derecho en los casos que no puede prever el legislador.

Mas, por las dispensas frecuentes ocurre lo contrario, que las leyes se observan raras veces y la dispensa se hace regular y normal. No hay nadie que quiera contraer con consanguínea que no obtenga dispensa, ni hay bígamo que quiera ser promovido que no lo sea, ni homicida o mutilador. Y ló mismo de las demás leyes positivas. Y así, si alguien no contrae con consanguínea no es por la ley, sino porque no lo desea o no le agrada. Por tanto, se comprendrá que si se quitasen las leyes de los impedimentos matrimoniales o de las irregularidades, no contraerían ni serían promovidos más de los que ahora contraen o son promovidos por las dispensas. Y así, no guardan ahora la ley sino los que quieren o algún pobre hombre que no tiene por donde procurarse dispensa, lo cual es una nueva especie de injuria, que sean excluídos los pobres y admitidos los ricos, sin otra razón alguna.

Tan verdaderas son las proposiciones séptima y octava, que Cayetano, en la Apología de la potestad del Papa, dice: Que no sólo los decretos del Concilio General, pero ni los del Provincial puede el Papa abrogar ni dispensar en ellos sin causa justa. Y dice más: que los decretos del Concilio obligan al Papa en el fuero de la conciencia; y en esta parte es muy digno de crédito Cayetano, porque fué siempre defensor y amante de la potestad papal, la

cual, en la misma obra, defendió que era superior a la del Concilio.

Estas proposiciones son comunes de todos los Doctores.

Novena proposición:

Podría haber en la Iglesia alguna ley, aun positiva, y tal vez las hay algunas en las que es conveniente que no se dispense nunca.

Se prueba, porque el derecho divino o de ninguna manera o con dificultad puede observarse sin algunas leyes humanas; luego, algunas leyes humanas son tan útiles y aun necesarias para la conservación de la Religión cristiana, que su universal observancia es muy útil en la Iglesia, y, al contrario, aun cuando alguna vez parezca racional la dispensa, no obstante, mucho más útil será la inviolable observancia de la ley, que se abra la puerta a las dispensas.

Tal ocurre con la ley de la Penitencia (cap. *Omnis utriusque sexus):* Que, aun cuando sea de derecho divino el precepto de la Confesión y de la Comunión, en cuanto al tiempo es de derecho positivo; y es indudable que es mejor que nunca se dispense en él, porque si una vez se da lugar a dispensa y se deja al arbitrio humano juzgar si hay causa racional de dispensa, se multiplicarán las dispensas o por la ambición de los Príncipes o por la gracia o por la maldad de los hombres, con gran peligro no sólo del derecho humano sino también del divino. Y así de otras leyes.

Confírmase esto, porque comúnmente se ofrecen casos en los cuales parece también conveniente que aun en la ley divina se dispense, como, por ejemplo, que alguno se

divorcie de la primera mujer y se case con otra para la paz de la República o de la familia, o que tenga dos, o que mienta por alguna grande utilidad, y, sin embargo, ni Dios dispensa alguna vez ni ha dejado en la Iglesia potestad de dispensar; entendiendo la Suma Sabiduría que mayor mal se seguiría dando una sola vez licencia de dispensar, que grande fuera el bien que pudiese provenir de la dispensa, aunque por otra parte racional.

Y no sólo es esto verdad del derecho divino natural, sino también del positivo. Pues nunca se dispensó en el Viejo Testamento que alguno comiese carne de cerdo ni otras cosas prohibidas en la ley; ni en la ley nueva tampoco se dispensa que alguno no sea bautizado o que no se confiese, no obstante poderse presentar causas de dispensa aparentemente más racionales que para ley huma na. Y ciertamente, si Cristo no hubiese previsto que era mejor para la Iglesia que nunca se dispensase, hubiera dejado la potestad de dispensar. No sé que nadie reprenda, pero sí sé que muchos sabios alaban a los Cartujos, porque en su abstinencia de carnes no dispensan jamás, no obstante cualquiera ocasión o peligro; pues, si se comenzara a dispensar una sola vez, fuera mayor o se extendería más la dispensa que la observancia. Lo mismo ocurre con algunas leyes humanas, en las que sería más provechoso no dispensar nunca que romper el rigor de ellas por la dispensa.

Pero, dicen, ocurren alguna vez casos de grande necesidad, en los cuales hay gran peligro en no dispensar.

Se contesta en primer lugar, que hay algunas leyes, de las cuales nunca puede seguirse este inconveniente, como verá el que lo considere, lo mismo que ocurre en las leyes

divinas. No se siguen males de la observancia de leyes buenas, sino de la dispensa de ellas.

En segundo lugar, que menor mal fuera aquél, que dar ocasión de debilitar y violar las leyes necesarias para la conservación de la Religión.

Mas, al decir que nunca se debe dispensar, no excluímos un caso que pueda tal vez ocurrir en mil años, cuando, a saber, se seguiría algún gran escándalo; pues entonces, con razón se podría dispensar, mientras fuera ello prevenido por la ley y no se dejase al arbitrio humano. ¡Ojalá se dictasen algunas leyes más graves concernientes al estado universal de la Iglesia y más necesarias al Gobierno de ella y reforma de las costumbres, en las cuales no hubiere lugar a dispensa! (1). En cualquier caso debe preferirse el bien común al bien particular que se pretende por la dispensa; y ellas (2) permanecerían inviolables como las divinas, de tal manera que no dispensasen en ellas ni el Papa ni el Concilio.

Décima proposición:

Si por el uso o la experiencia o por la prudencia se entendiese que la dispensa en alguna ley eclesiástica fuera en detrimento o grave daño de la Iglesia o de la Religión, el Concilio podría declararlo, y determinar y estatuir que en tal ley no se dispensase.

Se prueba, porque tal estatuto fuera conveniente al bien de la Iglesia; luego podría darlo el Concilio.

---

(1) Es muy sabia doctrina esta. Leyes poquésimas y muy serias y muy necesarias y muy acertadamente dadas; pero las pocas inviolables como el derecho divino y con dura sanción de aplicación inevitable. En el fárrago actual de leyes positivas, lo mismo civiles que canónicas, no hay posibilidad de moverse sino acudiendo frecuentemente a las dispensas. Es lo que dice la oportuna exclamación de Vitoria.

(2) Las leyes humanas.

Además, porque el Papa puede dar un estatuto así; luego también el Concilio.

Undécima proposición:

En tal determinación el Concilio no puede errar.

Se prueba, porque es de aquellas cosas que se refieren a las costumbres de la Iglesia universal, como suponemos; y en estas cosas, ya dijimos arriba, el Concilio no puede errar; luego no puede errar en esta determinación y estatuto.

Duodécima proposición:

Hecha tal determinación, nunca le fuera lícito al Papa dispensar en aquella ley, y pecaría gravemente dispensando por cualquier causa.

Porque, si el Concilio determinase que la dispensa es perniciosa, según la décima proposición, y no puede errar, según la undécima; es cierto que es perniciosa la dispensa y, por tanto, ilícita.

Además. Si el Papa dispensa sin causa justa, peca, como se dijo en la séptima proposición; pero, no puede haber causa justa de dispensa contra el mandato del Concilio General (1); luego, obraría mal dispensando; pues, es más grave y mejor observar el parecer del Concilio General que no puede errar, que atender a causas y casos particulares.

También. Si el Concilio determina que la dispensa en tal ley es perniciosa a toda la Iglesia, esto sería principalmente porque cedería en detrimento, no sólo de la ley humana, sino también del derecho divino, porque (como se ha dicho) el derecho divino no puede guardarse sin las leyes humanas. Y, si el Concilio diese el decreto que nun-

(1) Es decir: no puede haber causa justa cuando el Concilio, al estutuir que no se dispense en tal o cual ley, lo declara así; y en estas declaraciones, que se refieren al régimen universal de la Iglesia, no puede errar. Es lo que dice Vitoria.

ca se dispensase, ello fuera porque de tales dispensas se seguiría o daño o peligro aun contra el Derecho Divino. Este decreto no se daría acerca de los diezmos o bienes eclesiásticos, sino por mayores cosas; como si por la dispensa de los niños (1) se siguiera mala administración en la Iglesia, y, en consecuencia, viciosa administración de los sacramentos, corrupción de costumbres, y ningún bien se originase, con razón determinaría el Concilio que nunca se hiciera dispensa en aquella ley. Y en tal caso se arguye así: El Papa no puede dispensar en el Derecho Divino, como se ha dicho arriba en la primera proposición; luego, si alguna ley humana es necesaria para la observancia del Derecho Divino, no podrá lícitamente dispensar en ella el Papa.

Mas, toda la dificultad está en que, si la dispensa temeraria y vulgarizada e irracional puede ser perniciosa, no obstante, la dispensa particular por causa racional y rara vez no sería perniciosa; como, si con ese niño o joven de óptima índole, de óptimas costumbres, erudito y noble, y que verdaderamente ha de aprovechar más que cualquiera otro, se dispensase para que sea consagrado obispo. Por tanto, el Concilio no puede determinar que universalmente toda dispensa en tal o cual ley es perniciosa, sino sólo la temeraria y muy repetida, y, por consiguiente, no puede prohibir que el Sumo Pontífice pueda en algún caso ocurrente dispensar.

Y acerca de esto digo, que las leyes no atienden a los casos particulares, sino que, para que una ley se dé universalmente a todos, es suficiente que siempre o en la ma-

---

(1) Se refiere a la dispensa de la edad para obtener beneficios con jurisdicción.

yoría de los casos sea conveniente. Los ejemplos son claros: si de suyo convendría alguna vez que el marido abandonase a la mujer y tomase otra, o por estéril o por intolerable y por escandalosa del marido; como en general no es conveniente, por esto ha sido dada universalmente la ley de que nadie deje a su mujer ni siquiera por hereje o porque intentara pervertir al marido ni en otro caso alguno. Lo mismo digo de la poligamia por la paz o conversión de todo el Reino.

Más todavía. Si se atiende a la cosa misma, no parece que se siga inconveniente alguno de algún concúbito fornicario; pero es malo y prohibido porque es contra el bien de la prole que nacería sin padre cierto y por consiguiente sería mal educada. El cual inconveniente puede cesar siendo la mujer estéril o avanzada de años; y, no obstante, es universalmente prohibida la fornicación, con cualesquiera circunstancia, porque en las proles se seguiría mala educación y procreación.

Así, los legisladores humanos pueden tener la mira puesta a lo que casi siempre acontece, aunque falte alguna vez, y dar leyes universalmente, aun en cualquier caso. Si no hubiese sido dada por Dios la ley de la indisolubilidad del matrimonio, la Iglesia podría dar la misma ley tan universal como lo hizo el mismo Dios e indispensable en cualquier caso; porque si dada ahora por Dios tan universalmente es racional y útil, lo mismo fuera dada por el Concilio o por el Papa; pues no importa por quién sea dada la ley para que sea racional, y Dios no hubiera dado leyes tan indispensables si así no hubiese convenido: *Lo dispone todo suavemente.*

También en las leyes humanas se prohiben universalmente a todos algunas cosas, en las cuales no se halla razón de ley para todos. Por ejemplo. Se prohibe

que de noche vaya alguien armado; lo cual es racional y tiene razón de ley, porque ciertamente de noche suelen ponerse las emboscadas y cometerse homicidios y hay mayor licencia para pecar. Mas, si alguien está cierto que ningún mal ha de hacer por eso, y por alguna otra ocasión lleva armas en aquel tiempo, es reo de la ley y peca contra ella y con razón es castigado; y si se hubiese lanzado excomunión, incurriría en ella, pues que por los peligros frecuentemente sobrevinientes, racionalmente fué hecha la prohibición a todos.

Así, pues, aun cuando alguna vez podría racionalmente ser consagrado Obispo uno más joven que lo mandado, no obstante, siendo esto cosa rara, y lo contrario es lo frecuente, podría el Concilio ordenar que con ninguno se dispensase; y esto es verdad, aunque no hubiera razón alguna, y obraría muy bien.

Mas, aparte de esto, es de notar, que no sólo es menester considerar al hacer la ley qué bien se sigue en los casos particulares de la observancia de la ley y qué mal en los mismos casos de su transgresión; sino qué se sigue si se suprime tal ley universal.

Por ejemplo. Si consideramos qué mal se sigue de esta o aquella fornicación, no parece que de ella se siga ningún grande inconveniente, y si lo hay, puede ponerse fácilmente remedio; mas si se considera qué mal traería la supresión de la prohibición, entenderemos cuán necesaria es aquella ley. Pues si fuera lícito fornicar, no sólo se seguiría la mala educación de la prole, sino también la mala procreación de los hijos y perecería el linaje humano. Si esto fuera lícito, muchos no se casarían y quisieran más bien ser libres; y, por consiguiente, como de

tal concúbito vago no se multipliquen los hijos, sino que raramente nacen, se seguiría la escasez y falta de hijos en la república, y también que no habría familia ni ciudad ni república, y otros graves inconvenientes.

Lo mismo ocurre con la indisolubilidad del matrimonio. Pues no es necesario considerar qué mal se sigue de que Pedro deje a su mujer, sino que es menester considerar qué mal se sigue de que sea lícito en frecuentes casos abandonar a la mujer; pues, comoquiera que entre cónyuges surjan continuas riñas y les invada la saciedad y aburrimiento, raros serían los matrimonios firmes; y como la abandonada por uno no seria recibida por otro, habría grave peligro de incontinencia; pero, además, fuera en grave quebranto y detrimento de los hijos, que serían dejados o sin madre, con madrastra, o sin padre, con sóla la madre, y otros muchos males. Por tanto, justísimamente fué prohibido el divorcio.

Así también, en las leyes eclesiásticas no es necesario considerar qué bien o qué mal se sigue de que este joven sea Obispo o de que alguno compre este beneficio, porque esto no parece gran mal; sino que es menester considerar qué se seguiría si fuera lícito hacer esto frecuentemente o por dispensa o por otro cualquier camino: se seguiría confusión y daño de las cosas eclesiásticas y de las buenas costumbres, como es claro. Y así, si estos males no pueden evitarse de otra suerte que quitando del todo la potestad de dispensar, es menester quitarla.

Además, se ha de considerar que la razón de la ley puede ser cierta y determinada, porque es para el común y es universal; pero la razón legítima de la dispensa en la ley no puede ser determinada, porque es de conjeturas

singulares y de circunstancias, acerca de las cuales no puede haber ciencia ni certidumbre, como dice el filósofo, porque varían indefinidamente, y así es menester que si ha de dispensarse se deje al arbitrio humano, cuándo y cómo; y como hay tantas variedadas de cosas, frecuentemente se proponen circunstancias que, aunque no sean suficientes, son aparentes o verosímiles, y por consiguiente, llevan al hombre a dispensar frecuentemente en la ley, cuya observancia es necesaria, y así se defrauda la intención de la ley.

Además, que es grande la malicia de los hombres, los cuales tienden siempre a lo vedado, desean lo prohibido y codician porque hay una ley que dice: *no codiciarás.*

Y los Prelados, y también el Sumo Pontífice, pueden errar en estas dispensas, como se ha dicho en la proposición sexta, y son débiles para resistir a la ambición y a las importunidades. Por tanto, si queda licencia de dispensar en las leyes, a su arbitrio, hay peligro manifiesto de que se hagan frecuentes dispensas irracionales con gran detrimento de la Iglesia.

Luego, si no puede ponerse otro remedio que éste (1), hay que aceptarlo.

Además que en las cosas morales no es menester considerar mucho qué se pueda hacer, sino qué se halle y acontezca en el estado y naturaleza de las cosas, y hay que oir mejor a la experiencia de tantos años que a los argumentos. Podrían los jueces ser varones fuertes y de tal manera justos, que no fueran corrompidos por don alguno ni apartados de la justicia; mas, porque por el uso y

(1) La ley prohibitiva de la dispensa de una ley.

experiencia se ha averiguado que los jueces que aceptan dones no suelen juzgar rectamente, por eso se ha prohibido en general aceptar dones.

Asi, en nuestro propósito, bien podemos filosofar e imaginar que los Sumos Pontifices podrían ser varones santísimos y sapientísimos, y que nunca dispensarían sin legítima causa; pero la experiencia clama en contrarío y vemos que nadie pide dispensa que no la obtenga; luego no hay que esperar que, si las dispensas se dejan al arbitrio humano, se hagan sólo con causa legitima, y aun cuando haya muchos Sumos Pontífices sabios y santos, uno sólo puede perderlo todo, y principalmente porque el Sumo Pontífice no puede examinar todas las causas, agobiado como está por gravísimas ocupaciones espirituales y temporales, y necesita confiarlas a otros por quienes puede ser frecuentemente engañado, aunque sea un San Gregorio.

Y además, dice Aristóteles (1 *Retor.)* y Santo Tomás (1, 2, q. 95, art. 1 ad 2.^{dum}), que todas las cosas que pueda ser deben ser determinadas y dispuestas por la ley, y dejar las menos posibles al arbitrio del juez; del cual precepto pone muchas razones, pero es la principalísima, porque el legislador da leyes en general y para tiempo futuro, y entonces no tiene en cuenta ni la gracia de los amigos ni la maldad de los hombres ni el ruego ni el precio, sino que sólo mira al bien de la república, a la cual todos favorecen; mas en los casos particulares concurren muchas cosas que pueden apartar al hombre de lo bueno y justo. Y así es más libre para dar leyes que para juzgar. Es más fácil hallar unos pocos sabios legisladores que otros tantos jueces justos. Las leyes se dan con gran estudio; mas en el caso particular no cabe este estudio

Así en nuestro propósito, las leyes de la Iglesia se dan con el asentimiento de todos y por nadie son impugnadas o contradecidas, y así son óptimas. Mas, en las dispensas concurren muchas cosas que pueden inducir a no dispensar rectamente; y así mejor fuera quitar las ocasiones. Y habláramos así, aun cuando se hicieran con gran dificultad las dispensas y fuera menester emplear grandes recursos para arrancar una, y no estuviesen esperando en Roma que alguien quiera pedir dispensa de todas las leyes.

Pero dirá alguno: Vemos siempre, que en las letras apostólicas de las dispensas se expresa causa justa de dispensa; pues, si esto es así, ¿a qué esta nueva cautela?

Respondo. Yo no condeno dispensa alguna en particular, ni a mí me corresponde ni juzgo a siervo ajeno. Tal vez así es como se dice. Pero yo veo dos cosas: Primero, que al fin del año se han hecho tantas dispensas como no hay tantos que guardan la ley; lo cual es aun contra la esencia de la dispensa, que no debe concederse sino en poquísimos casos. En segundo lugar, veo que todos los que la piden alcanzan dispensa, y a todos nos maravilla que tengan causas legítimas para que se les dispense de impedimentos matrimoniales, de la edad para los órdenes, de irregularidades, de la pluralidad de beneficios.

Así, pues, pensadas todas las cosas, parece buen camino para ir a la supresión de las dispensas de estas leyes óptimas, que se prohiba dispensar en ella absolutamente. Lo cual si parece muy duro, y que es necesario que toda ley humana tenga alguna excepción y que no hay ley humana que sea del todo indispensable, establézcase

por la ley misma en qué caso pueda el Papa dispensar, y determínese en tal y tal, y no en otros, y así podrá hacerse la dispensa sin violación y disipación de la ley. Pero, más seguro y justo parecería que se hiciese en absoluto de algunas leyes (1).

También hay que considerar que (como se ha dicho) el bien común debe preferirse al bien particular, y así, como la ley se ha dado para el bien público, supuesto que fuera así que por ella en un caso particular se siguiera detrimento a alguno, aun de suerte que por otro lado fuera irracional no dispensar; no obstante, debería darse esa ley para la conservación del bien público, ni es conveniente tener en cuenta inmediatamente (2) las dispensas, porque dispensando con causa justa se abre la puerta para dispensas injustas.

Acerca de lo cual, Santo Tomás dice muy bien (1, 2, q. 97, art. 4 ad 1, y q. 100, art. 8) que no debe hacerse nunca la dispensa con detrimento del bien común, y (2, 2, q. 88, art. 12) añade, que toda dispensa que haga el Prelado debe ser para honor de Dios y utilidad de la Iglesia; y enseña también que (1, 2, q. 97, art. 4) el que dispensa sin tener por fin el bien común es infiel.

De todo lo cual se sigue que en las dispensas no es legítima causa la que se refiere a utilidad privada y especialmente a persona privada, sino que en ellas debe mirarse

(1) Es decir: que de algunas leyes se diese decreto que prohibiese en absoluto las dispensas.

(2) Es decir: que en el momento mismo de dar la ley no es conveniente que se piense ya en las dispensas, incluyendo los casos en que el gobernante podrá dispensar; hágase después mediante otra ley supletoria, en vista de las dificultades que la primera ley haya podido hallar en la práctica para ser cumplida.

más bien si son en bien común o al contrario. Por tanto, como algunas leyes son de tal manera graves y necesarias al buen gobierno y estado de la Iglesia, si ocurre un caso en que la dispensa parece racional, mejor será no dispensar, aun cuando no estuviese prohibida la dispensa, como suponemos en esta proposición doce.

El ejemplo es claro. Si esta ley de que los hijos de los clérigos no sucedan a los padres en los beneficios se juzga que es necesaria en la Iglesia; supuesto que ocurra que un hijo de clérigo esté dotado de tal virtud y doctrina que conviniese del todo que sucediese al padre y ningún otro fuera tan apto como él, y pudiera hacerse no sólo sin escándalo, sino hasta con buen agrado de todo el pueblo; mejor fuera todavía que no se dispensase con él, para quitar a otros la esperanza de tales dispensas.

Por fin, como de dos males debe escogerse el menor, supuesto que no dispensar en algunos casos fuera malo, no obstante, siendo necesario o caer en este mal o venir a mayor mal, como es la desolación y corrupción de las leyes necesarias; mejor será aguantar el primer mal de que, aun con algún perjuicio, no se dispense, que por la dicha licencia de dispensar se cause daño a las costumbres y a las leyes.

Si contestase alguno que este decreto fuera del todo nuevo y que nunca se dió otro parecido en algún Concilio ecuménico, de los cuales concilios, no obstante, formaron parte padres sapientísimos, y así que de ningún modo debe presumirse darlo en un nuevo Concilio que, por celebérrimo que sea, nunca superará la autoridad y majes-

tad de aquellos antiguos Padres; replico, como dicen los juristas, distinguiendo tiempos y conciliando derechos.

En tiempo de los antiguos Concilios había Pontífices semejantes a los Padres de los Concilios, y para retenerlos y apartarlos de la excesiva licencia de dispensar no era menester ese decreto; más bien: si detenidamente se revuelven los derechos e historias de los antiguos Padres, se entiende que no presumían los Pontífices dispensar tan fácil y frecuentemente en los decretos de los Concilios, sino que los guardaban como oráculos divinos; y no sólo tan temerariamente, pero acaso ni una sola vez dispensaban contra los estatutos de los Concilios, principalmente en las leyes más graves. Mas, poco a poco se ha llegado a esta intemperancia de dispensas y a este estado tal que ni podemos aguantar los males ni los remedios; y así es necesario excogitar otra manera de guardar las leyes. Dame Clementes, Linos, Silvestres, y todo lo dejaré a su arbitrio; mas, para no decir nada más grave contra los modernos Pontífices, afirmo que ciertamente son éstos en muchas partes inferiores a aquéllos antiguos. Esto de la proposición doce.

Proposición trece:

> **Tal decreto no debería ponerse en muchas leyes, sino solamente en pocas y las más graves y necesarias.**

Es claro.

Primero, porque siendo el Papa Pastor universal, no debe limitarse su autoridad sin necesidad urgente; lo contrario fuera injuriarle.

Además. Si se extendiese eso a muchas leyes, ello mismo podría redundar en detrimento de la administración

de la Iglesia, porque las dispensas son alguna vez necesarias, como se ha dicho.

También: se daría ocasión y pretexto de que fuera el Papa despreciado, como teniendo las manos atadas, y algunos tomarían licencia para rebelarse contra él.

Por fin. No debe ello hacerse sino en alguna ley tan necesaria que de su dispensa se originase gran mal a la Iglesia.

Pero queda una duda: Puesto tal decreto, si a pesar de él dispensase el Papa, obrando mal al dispensar, ¿sería válida la dispensa?

Décimacuarta proposición:

Tal decreto no hace de suyo que el Papa no pueda dispensar, sino que le sea ilícito.

Se prueba primeramente, como se ha probado arriba en las proposiciones tercera, cuarta y quinta, porque viniéndole la potestad al Papa, no del Concilio, sino de Cristo, el Concilio no puede coartar la potestad papal ni limitarla. Por tanto, si puede dispensar sin aquel decreto, puede dispensar también con él.

Además. Porque (como arriba se ha dicho) nada puede el Concilio que no lo pueda el Papa; pero el Concilio puede dispensar, no obstante su decreto; luego también el Papa.

También. Si aquel decreto lo hiciera un Sumo Pontífice, su sucesor podría dispensar, porque igual no manda sobre igual; pero el decreto no recibiría mayor autoridad por el Concilio que por el Papa, como arriba se ha probado. Y Silvestre dice, conforme a la mente de Santo Tomás, que el Papa puede dispensar sin causa en todo el derecho positivo y anularlo también. Y así, si lo anulase,

nulo fuera de hecho; pero pecaría, cualquiera que fuera el estatuto conciliar.

Supongo que no vale esta consecuencia: «Si el Papa dispensa mal, no vale la dispensa.» Si dispensara sin causa en los grados para el matrimonio prohibidos por el derecho positivo, fuera válida la dispensa y el matrimonio contraído también. Mas, no quiero decir que toda dispensa del Papa, aun en el derecho positivo, sea válida, sino que digo que si no vale, es por otra causa, no por razón del derecho positivo, como diremos más abajo.

Si dices (lo suponíamos arriba) que esta cuestión procede lo mismo a la luz de ambas opiniones; lo mismo si el Papa es sobre el Concilio que si el Concilio es sobre el Papa, pregunto: Si no obstante el decreto del concilio todavía el Papa puede dispensar, ¿en qué está la superioridad del Concilio sobre el Papa?

Contesto. Es suficiente para esto que el Papa estuviese obligado al decreto del Concilio y obrase mal contraviniendo a él.

O mejor se diría, que no puede quitar tal ley y anularla, si lo prohibe el Concilio; pero si dispensar en ella, porque, permaneciendo tal ley, a él corresponde todo acto de jurisdicción en la Iglesia; y así, si el Papa contra el decreto del Concilio instituye a un niño Obispo, tal verdaderamente fuera Obispo y tendria jurisdicción.

Décimaquinta proposición:

Del mismo modo que pecaría el Papa dispensando contra tal decreto, también pecaría el que pidiese la dispensa o usase de ella.

Se prueba. Primero. Porque consiente y aun coopera

al pecado del otro: y *no sólo los que obran mal son dignos de muerte, sino los que consienten con los que lo hacen.*

Además. El que pide dispensa o la usa, es ocasión de tan grandes males que se siguen de tales dispensas, como arriba se ha probado.

También. Esos injurian a los demás si se eximen de la ley, permaneciendo los otros sujetos a ella. Al modo que, si el rey exigiese tributo de algunas ciudades y eximiese a otras sin causa, no sólo pecaría el rey sino también la ciudad aquella que no llevase su parte de carga.

Mas, no quiero decir que, si el Papa peca mortalmente dispensando irracionalmente, peque también mortalmente el dispensado que usa de la dispensa; ni tampoco que siempre que el Papa dispensa mal, peque el que usa la dispensa; pero tampoco puedo recibir la opinión del Panormitano y de otros sobre el capítulo *Non est* (de Voto), que dicen que el dispensado por el Papa en cualquier derecho positivo, aun sin causa, está seguro en conciencia; pues no es universalmente verdadera si se entiende que siempre el dispensado puede sin pecado usar de la dispensa; como si se dispensa con un sacerdote que se case.

Y se prueba. El Papa peca dispensando consigo sin causa justa, porque en el fuero de la conciencia está obligado a sus leyes; luego no puede eximir a otro más que a sí mismo sin pecar. De donde, hasta el mismo Panormitano confiesa que el dispensado para muchos beneficios, sin causa, no está seguro en conciencia. Y así, Juan Andrés sostiene sobre el capítulo *De multa,* conforme con Santo Tomás, que esto no sólo parece contra el derecho positivo sino contra el natural.

No obstante, contra la conclusión se arguye así: Si el

Papa anulase del todo alguna ley positiva, aun sin causa, y obrase irracionalmente, no pecaría el que después no guardase tal ley; luego, tampoco si dispensa en ella, porque la dispensa es relajación del derecho cerca de un particular y la anulación cerca de todos.

Es claro el antecedente: si el Papa quitase la abstinencia de carne de los viernes, no pecaría nadie que comiera carne aquellos días, como tampoco si quita los impedimentos matrimoniales.

Contesto concediendo el antecedente, porque ciertamente, suprimida la ley, no queda ya título alguno de obligación, ni por derecho divino ni por derecho positivo. Pero, niego la consecuencia, y es la razón porque permaneciendo la ley con respecto a los demás, obra irracionalmente quien no vive en igualdad de derechos con todos, y, por tanto, no carece totalmente de culpa, aunque frecuentemente se excuse de pecado mortal.

Pero, queda todavía una duda: Supongamos que el Pontífice dispensa en tal estatuto, no obstante el decreto prohibente del Concilio; ¿tienen obligación los súbditos, a quienes corresponde, de recibir la dispensa y obedecer a ella? Por ejemplo. Si se establece por el Concilio que nadie antes de la edad de veinte años pueda tener beneficio curado y que no se dispense en esto, y el Papa dispensa con un niño, no sólo contra el decreto del Concilio sino sin alguna causa racional, ¿tendrá obligación la Parroquia de recibirle y darle los décimos?

Para el examen de esta duda hay que notar que hay dos especies de dispensas pontificias. Las unas son totalmente graciosas, es decir, que atienden sólo al beneficio del dispensado y no tienen que ver nada con la co-

modidad o incomodidad de los demás, como la dispensa en los ayunos, en la abstinencia, en la edad de los ordenandos, en los impedimentos del matrimonio y en otras cosas parecidas. Y respecto a éstas no hay duda alguna: es valedera la dispensa.

Otras dispensas hay que pueden traer ventajas o detrimento para los demás, como en el ejemplo puesto, que el niño aquél sea párroco de esos, que tenga el beneficio y perciba los décimos sin residencia, que reciba los frutos de la prebenda sin servicio; que uno solo tenga veinte beneficios. Estas dispensas son de tal suerte que mucho influyen en los derechos comunes, en las ventajas o inconvenientes de los demás, y acerca de éstas se duda, y no es tan fácil la cuestión. Mas, yo diré, no afirmando nada sino proponiendo, lo que parece más probable.

Décimasexta proposición:

No corresponde a los súbditos determinar o examinar qué pueda el Papa y qué no pueda, cómo tengan obligación de obedecer y cómo no.

Se prueba. Porque es sacrilegio disputar de la potencia del Príncipe y más del Papa (párrafo *Committitur* y siguientes).

Segundo. Porque eso mismo de determinar cuál sea la potestad espiritual de alguno es acto de jurisdicción y es parte del gobierno; lo cual no corresponde a los súbditos, al menos respecto de los Superiores.

Tercero. Porque fuera en detrimento y disolución de la jerarquía eclesiástica y de la autoridad, si cualquiera pudiese decir «no lo puede esto el Papa» y eximirse de los mandatos del Papa, y fuera manifiesto pábulo de desobe-

diencias, cismas y herejías. De ahí han nacido las herejías, dice Cipriano, de que no se obedezca al Sacerdote de Dios, al Papa, sino que cada uno se atreve a decir que el Papa obra mal y que no puede hacer tal cosa; y así, si el Papa errase, mejor fuera que todos le obedeciesen, que por tener uno licencia de no obedecer al Papa en algún caso particular, aunque tal vez muy racional, se dé ocasión de que otros no le obedezcan aun en lo justo y honesto.

Décimaséptima proposición:

No siempre el mandato o dispensa del Papa obliga a obedecer.

No hablo del caso en que el Papa manifiestamente mande algo contra el derecho divino; pues esto tal vez no ocurrirá nunca ni ocurre, y no habría duda que en tal caso no se le podría obedecer.

Hablo de otros casos.

Y se prueba. El Papa no tiene mayor potestad para dispensar que para dar leyes; pero, si diese una ley inicua e injusta, o intolerable o muy grave, los súbditos no tendrían obligación de obedecer; luego, tampoco si la dispensa tuviese los mismos caracteres.

El antecedente es claro: porque, como óptimamente dice Santo Tomás (1, 2, q. 96, art. 4), la ley no obliga a los súbditos en el fuero de la conciencia, si no es justa; y para que sea justa se requieren tres cosas: potestad en el que la da, que sea dada para el bien común y que imponga a los súbditos cargas proporcionales. Y por el contrario, son injustas las que están faltas de autoridad, o las que imponen cargas que nada tienen que ver con el bien común, sino que atienden sólo a la comodidad, a la ambición, a la gloria del que las da o de otros particulares, o porque no son por ellas equitativamente distribuídas las

cargas entre los súbditos, o también si son contra el derecho divino. Y dice Santo Tomás: *Por cualquier causa que la ley sea injusta no obliga en el fuero de la conciencia, a no ser tal vez para evitar el escándalo.* Porque, como dice San Agustín, en el libro *De Libero Arbitrio: No hay ley si no es justa.*

Por tanto, si el Papa diera una ley injusta por alguna de las causas dichas, no deberían los súbditos obedecer. Luego, tampoco si la dispensa fuera injusta por alguna causa parecida, porque no puede gravarse a los súbditos más por una dispensa que por una ley.

Y que lo entiende Santo Tomás, no sólo del caso en que las leyes sean contra el derecho divino es claro, porque pone cuatro causas por las cuales pueden ser injustas, siendo la cuarta si la ley es contra el derecho divino; y no obstante, por cualquier razón que sea injusta dice, en general, que no obliga.

Se confirma esto, porque la ley civil injusta no obliga; luego, tampoco la eclesiástica. El antecedente es claro, porque la potestad de los Príncipes es de la república, que no se la dió para gravar a los súbditos, sino para conservarlos. La consecuencia se prueba, porque fuera absurdo decir que tiene el Papa mayor autoridad para dañar y gravar a los súbditos que la potestad seglar, comoquiera que a él se le ha dado la potestad solamente para apacentar. Santo Tomás habla de toda ley humana injusta, universalmente y sin distinción; y no puede haber duda en esto: en cuanto a esto es lo mismo la potestad eclesiástica que la civil, ni tiene el Papa mayor autoridad en las cosas espirituales que el Príncipe en las temporales, pues ambas potestades son de Diós: *Por mí reinan los reyes y los legisladores decretan cosas justas;* es decir, no tienen potestad sino para dar leyes justas.

SEGUNDA PRUEBA. La sentencia injusta, la dé quien la dé, no obliga; luego tampoco la ley. Suponemos aquí el antecedente por el consentimiento de todos los Doctores. Si fuera injusta en sí, es decir, no sólo por la forma de proceder, a saber: porque no da a cada uno lo que es suyo, obre el juez maliciosamente u obre por falsa presunción, no obliga a las partes. Y es cierto que, si el Papa diera sentencia de cualquier cosa contra el inocente, lo hiciera a ciencia cierta o lo hiciera por falsa presunción, no obligaría la sentencia.

La consecuencia parece clara: ¿por qué habría de obligar más una ley injusta que una sentencia, siendo más funesta la ley?

TERCERA PRUEBA. La ley injusta del Obispo no obliga; luego tampoco la del Papa.

El antecedente es claro y concedido por todos.

La consecuencia lo parece también porque no tiene el Papa mayor poder que el Obispo para injuriar. Acerca de las cosas que son de su oficio y sobre sus súbditos no puede menos el Obispo que el Papa.

CUARTA PRUEBA. Por los inconvenientes manifiestos. ¿Quién diría que, si el Papa sin causa racional diese la ley de que los cristianos, en vez de pagar la décima parte de sus frutos, pagasen la quinta o la cuarta, estarían obligados los cristianos a tal ley? O si se arrogase las rentas de las Mitras, o la mitad de los frutos de los clérigos, o diese otras leyes peores todavía. Y esto traería sólo quebranto material; mas, fuera peor todavía el quebranto espiritual. Luego...

No basta contestar que el Papa no hace esto; pues hablar así es hablar de hechos de los que no disputamos. Pero, si lo hiciera, ¿qué derecho se establecería?

Yo tengo por cierto que ninguna ley injusta, aun del

Papa, obliga en el fuero de la conciencia. Lo cual, si es así, ¿por qué obligarán las dispensas injustas y en detrimento de los demás?

Además, que la potestad del Papa es para edificar, y estas dispensas son para disipar, no para edificar; luego, no deben recibirse.

Los Doctores dicen que en lo que atañe al estado universal de la Iglesia, no puede el Papa disponer contra los estatutos del Concilio general, como en el cap. *Litteras* (de restit. spol.) y lo nota Abate en el mismo título sobre el cap. *Significasti*. E Inocencio, en el cap. *Quanto* (de consuet.), lo dice también, y sobre todo en aquello en que la Iglesia fuera deslustrada.

Luego en tal caso no tienen los súbditos obligación de obedecer, aunque sólo se tratase de decreto contra el derecho positivo.

Todo ello se confirma también, porque el Papa no es señor de la Iglesia y de sus bienes, pues esto está prohibido en general a todos los Prelados: *Los reyes de las gentes los dominan; mas, no así vosotros* (Luc., 22) y *No dominando sobre el clero sino hechos a manera de grey* (I Petri, 5) y también *Júzguenos así el hombre como ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios.* Luego, no puede disponer el Papa a su arbitrio, sino sólo conforme conviene a la Iglesia.

Décimaoctava proposición:

> **Hechos tal declaración y decreto del Concilio, si, como se ha dicho en la conclusión décima, dispensa el Papa, los súbditos no tienen deber de obedecer a la dispensa.**

Pruébase. Porque si la ley o la dispensa injusta no obliga a los súbditos a obedecer, aun cuando no corresponda a los súbitos declararlo, no obstante después que

el Concilio lo hubo declarado, no tendrían los súbditos obligación de obedecer.

Así, si el Concilio determina que la dispensa con los niños para el Episcopado es perniciosa a la Iglesia y prohibe que en esto se dispense alguna vez; si el Papa, no obstante la prohibición, dispensa y envía a un niño por Obispo, los súbditos no tienen obligación de recibirlo y de obedecer.

Décimanona proposición:

El Papa no debiere llevar a mal, sino muy a gusto, que se diese algún tal decreto.

Se prueba esta proposición:

Si es justo y conveniente, como arriba se ha probado, comoquiera que el Papa debe procurar a la Iglesia todo bien, debe alegrarse de esto.

Además, porque en esto de ningún modo se hiere la autoridad de él, pues no se le prohibe la dispensa como a inferior, ni porque no le sea ilícito dispensar o no pueda, ni por defecto de autoridad que tiene amplísima y por nadie limitable, sino por la materia misma que no admite dispensa sin gran mal para la Iglesia. Así el que niega que pueda el Papa dispensar en el voto solemne ni en los otros votos sin causa racional, nada merma su autoridad, como el que niega de Dios que pueda crear un ser infinito o que pueda mentir y otras cosas parecidas.

También. Si el Concilio se retuviere la autoridad de dispensar y la negare al Papa, habría motivo de queja; pero no debe hacerse así la prohibición, sino absolutamente, de modo que por nadie se dispense.

Más. Como dicen los juristas, la excepción confirma la regla; y así, si se exceptúan algunos poquísimos casos,

es confirmación de que en general debe obedecerse al Papa.

Asimismo. De esta manera evitan los Pontífices las malicias y molestias de los príncipes, que suelen insistir odiosísimamente para obtener dispensas a veces absurdas e irracionales, y a ellos le es difícil al Papa negarles algo; y no sólo de los príncipes, sino también de los hombres insolentes que confían poderlo conseguir todo de Roma, y o arrastran al Pontífice a su voluntad o son gravosos e importunos a los Pontífices; de los cuales todos se librarían éstos mediante tal decreto. Así, el Papa debiera decir: *Todo me es lícito, pero no todo conviene*, y *Todo lo puedo, pero no todo edifica.* Y (lo que ciertamente no es despreciable) evitaría el escándalo y acallaría las voces de muchos que sienten y hablan mal de la Curia Romana, precisamente por la ocasión de tales dispensas.

Pero queda una duda. Si es así que los súbditos no tienen obligación de obedecer a estas dispensas, ¿por qué camino se puede resistir a los mandatos del Papa si se empeña él en forzar a que se obedezca?

Vigésima proposición:

No me parece que sea conveniente ni lícito resistir a los mandatos del Papa por vía de apelación al futuro Concilio.

Yo bien sé que el Panormitano y Gerson y Ockam defienden que es lícito apelar del Papa al Concilio; pero éstos (como dije) son muy enemigos de la autoridad de los Pontífices.

Y así lo pruebo brevemente por el capítulo *Ipsi sunt* que dice: *Hay cánones que quisieron traer las apelaciones de toda la Iglesia al examen de esta Santa Sede, pero sancio-*

naron que de ella nunca se debe apelar. Y lo mismo se lee en el capítulo *Nemo*.

Mas, como acerca de esto hay muchas disputas y controversias, quiero extender las pruebas.

Ciertamente, si en algún caso es lícito apelar al Concilio, no sé por qué no en todo caso en que el Pontífice hace injuria y aún en los casos en que se duda si la hay.

Se argumenta así: O la apelación del Sumo Pontífice al Concilio es de derecho divino o de derecho positivo. Si es de derecho divino y el derecho divino no distingue entre causa grave o leve, si es lícito apelar en alguna causa, lo es en cualquiera por leve que sea. Si es de derecho positivo, no se trae ningún primer canon donde se conceda tal apelación, a no ser en algún Concilio nuevo y cismático o dudoso, como fué el de Basilea; ni la autoridad de la Glosa o del Panormitano que sostienen esto es de algún peso sin la confirmación del derecho. Si esto no es de derecho divino sino de derecho positivo, si hay alguna ley tal, nunca distinguió entre causa y causa; por tanto, de ningún modo hablan lógicamente los Doctores que conceden que en las causas gravísimas puede apelarse del Papa, mas no en las otras.

Y digo que no se ha de apelar, aun cuando sostuviéramos que el Concilio es sobre el Papa. Pues, aun cuando fuera así, no obstante, siendo el Papa tal, es menester que la última decisión de las causas corresponda a él.

Y se confirma, porque del Rey no se apela; y no se puede negar tanta autoridad al Papa en las cosas espirituales, cuanta en las temporales se concede al Rey. Luego...

Más, supuesto que en sí fuera lícito apelar, digo que no es conveniente. En primer lugar se prueba por la experiencia y por ejemplos, que en las cosas morales son

gran argumento. Todas las apelaciones hasta ahora hechas al Concilio marcharon mal y por fin terminaron en algún cisma o herejía.

En segundo lugar porque esto sería gran ocasión de turbaciones en la Iglesia, porque si el Papa temiese que sus hechos hubieran de ser rescindidos por el Concilio no querría reunir nunca el Concilio con gran detrimento de las cosas eclesiásticas, y congregarlo sin él o no es lícito o muy difícil, pues habría algunos, y aun la mayor parte, que quisieran seguir el partido del Pontífice, y un Príncipe favorecería al Papa, otro al Concilio, y así nada podría hacerse pacíficamente y con utilidad para la Iglesia; y aun muchas otras mayores turbaciones se seguirían, como lo ha demostrado la experiencia; desde aquel tiempo en que, por causa de las nuevas opiniones de los Doctores, los Pontífices comenzaron a temer a los Concilios, la Iglesia ha estado sin Concilios y estará con gran detrimento de la Religión y gran calamidad pública.

Vigésima proposición:

No parece que deba permitirse a cualquier persona privada que por su autoridad resista y no obedezca a los mandatos del Pontífice, por muy contrarios que sean a las determinaciones del Concilio.

Se prueba. Porque fuera gran irreverencia y aun desprecio de la suma autoridad, si a cualquier particular se otorgase esta facultad respecto al Papa; lo cual no es lícito con relación al Obispo, de cuyo mandato, por muy injusto que sea, no es lícito apartarse por propia autoridad.

Vigésimasegunda proposición:

Hecha tal declaración y decreto del Concilio, si el Papa mandare lo contario, podrían ya los obispos, ya el Concilio provincial, resistir a tal mandato y tam-

bién implorar de los Príncipes que con su autoridad resistiesen al Sumo Pontífice, impidiendo la ejecución de sus mandatos.

En esta conclusión estaba toda la dificultad y por la cual se ha originado toda la controversia.

Sosteniendo que el Concilio es sobre el Papa, no necesita la proposión prueba alguna, y así, los que tal defienden no la pondrán en duda.

Mas, como arriba se ha dicho, aquí estudiamos las cuestiones a la luz de ambas sentencias, y según las dos procedemos a la prueba de la conclusión.

Y lo primero que ha movido mi ánimo a defender esta doctrina es que Doctores egregios, grandes defensores de la autoridad del Pontífice, aun con relación al Concilio, la defienden expresamente. Y así, Cayetano, en la misma obra en que lo defiende sostiene la superioridad del Papa sobre el Concilio, y dice en el cap. 27: *Se ha de resistir, aun en su presencia, al Papa que destruye la Iglesia; por ejemplo, si no quiere dar beneficios eclesiásticos sino con dinero o a cambio del oficio, y con toda obediencia y reverencia se debe negar la posesión de tales beneficios a aquellos que los compraron.*

Y Silvestre contesta a esta pregunta: ¿Qué se ha de hacer si el Papa quiere abrogar el derecho positivo?: *Pecaría ciertamente, ni se habría de permitir, ni se le ha de obedecer en las cosas malas, sino que se le debe resistir por medio de honesta reprensión. Por tanto, si quisiera dar a los padres todo el tesoro de la Iglesia y el patrimonio de Pedro, o destruir su Iglesia, u otras cosas parecidas, no se le habría de permitir sino que se le debería resistir. Y es la razón, porque no tiene poder para destruir, y, si consta de la destrucción, puede ser resistido.*

De todo esto se deduce que cuando los mandatos o he-

chos del Papa fuesen para destrucción de la Iglesia se le podría resistir y podría ser impedida la ejecución de los mandatos; por tanto, si por la determinación del Concilio consta que las susodichas dispensas son en destrucción de la Iglesia, podrán los gobernadores de la misma Iglesia y los Príncipes resistir a ellas.

Segunda prueba. Es lícito por derecho natural repeler la violencia con la fuerza; pero el Papa con tales mandatos y dispensas comete violencia, porque hace injuria, como arriba se ha probado; por tanto, es lícito resistirle. Y así, como dice Cayetano, defendemos esta doctrina, no en el sentido de que alguien pueda ser juez del Papa ni tenga autoridad sobre él, sino a manera de defensa, pues cada cual tiene derecho a resistir a la injuria e impedirla y defenderse de ella.

Se sigue un corolario. Que no sólo fuera lícito no obedecer a tales mandatos, sino también, de hecho y por la fuerza, si fuera menester, resistir a ellos e impedir por las armas su ejecución, principalmente con el apoyo de la autoridad pública, como del príncipe, y apresar y castigar a los ejecutores de esos mandatos. aunque siempre con la debida moderación, no excediéndose de la reverencia ni negando la autoridad del Papa, sino sólo alegando que ello es injusto y en detrimento de la Iglesia.

Y se confirma todo esto: Porque es ciertamente tiránico decir que el Sumo Pontífice tiene mayor autoridad para gobernar la Iglesia en esta parte que el Rey para gobernar la ciudad y la República temporal; pero, si el Rey hiciera graves injurias, se le podría resistir, no sólo con palabras y de ley, sino de hecho; luego también al Papa.

Vigésimatercera proposición:

Contra las dispensas injustas u otros mandatos insolentes, que son en detrimento de la Iglesía, puede convocarse y reunirse Concilio General contra la voluntad del Papa, para resistirle y salir al paso a su insolencia (1).

Esto sostiene expresamente Sylvestre; pues si el Papa destruye con sus costumbres la Iglesia, puede convocarse Concilio contra su voluntad para que el Papa sea advertido por él y se invoque a Dios y se ponga remedio al mal resistiéndole.

Y Torquemada, defensor vehementísimo de la autoridad pontificia, enseña: *La celebración de los Concilios es útil para refrenar las exorbitancias de algunos Pontífices que, o ejercen su Pontificado a su capricho contra las reglas de los Santos Padres, o lo deshonran con simoníaca maldad. Por esta causa se lee que fué reunido en Roma por el Emperador el Concilio de los obispos de Italia contra el Papa Juan XII, que era cazador, lúbrico e incorregible.* El cual hecho alaba y aprueba Torquemada, y es ciertamente muy útil, pues, como dice el Papa Hormisdas (2) en su carta a los obispos de España, *es difícil que el corazón de nadie esté tan endurecido que aguante en su conciencia haber de ser culpado, cuando conociere que se le ha de someter al juicio del Concilio.*

Por todo lo cual se confirma lo que arriba se ha dicho, pues nada aprovecharía la reunión del Concilio si con su

---

(1) Obsérvese que dice que el Concilio sólo se podría reunir *contra el parecer del Papa* para resistirle a él y corregirle, no para otra cosa. De suerte que ese concilio no es rigurosamente tal, ni es, por tanto, infalible ni puede dar leyes generales a la Iglesia.

(2) *S. Hormisdas* fué elevado al Solio Pontificio en 514. Arregló el cisma constantinopolitano y reprimió las novedades de los escitas.

autoridad no pudiese determinar en qué cosas no debe ni puede el Pontífice atentar contra los decretos y sanciones de los Padres.

En todo lo hasta aquí dicho es menester evitar principalmente dos cosas. Primera, que, en cuanto pueda ser, se guarde siempre inmaculada la dignidad del Papa e intacta la reverencia que se le debe, porque su desprecio y contumelia y cualquiera irreverencia es en deshonra de la Iglesia; por tanto, es menester que sea el Papa sumamente honrado, aun por los Príncipes. Si alguna vez se comenzase a despreciar su autoridad, toda la Iglesia herviría en cismas y facciones.

Y así, si en un Concilio debe darse un tal decreto como el susodicho, sería menester que se hablara modestísimamente de la autoridad y persona del Papa, como por ejemplo, en esta forma:

«Aun cuando hasta ahora los Sumos Pontífices, movidos de probables aparentes causas, han dispensado que alguno pudiese obtener muchos beneficios o que alguno tome un beneficio, viviendo todavía su legítimo poseedor; no obstante, porque esto por el uso y la experiencia ha sido demostrado que es en gran confusión de la Iglesia y en gran detrimento de las iglesias, prohibimos del todo que en adelante se dispense con nadie de esto por cualquiera ocasión o mérito. Si se hiciese lo contrario, el santo Concilio juzgaría que el Sumo Pontífice obró contra su dignidad y oficio y contra el santo Concilio, y, por tanto, contra el honor de Cristo. Por la cual sanción no intentamos derogar nada de la suma dignidad y autoridad, ni limitar de modo alguno su potestad, sino declaramos

que esto es necesario para la recta y piadosa administración de la Iglesia.»

Bajo esta forma u otra más cómoda podría proponerse el decreto para remedio y salud de la Iglesia sin ofensa del Pontífice, en cuanto que en esto principalmente debe evitarse el escándalo, que es lo primero en la forma de hacer el decreto, no sea que indignado el Sumo Pontífice contra el Concilio y repugnando que tal decreto se haga, turbe todo el Concilio y se impidan bienes que de él podrían proceder y se divida el Concilio en cismas y facciones.

Lo segundo que debe evitarse es el escándalo, si por ventura descuidara el Papa el decreto de los Padres y sea forzoso resistirle. Se debe, pues, advertir grandemente que no se haga esto con escándalo que origine mayores males, no sea que dando a los Príncipes licencia una sola vez para no obedecer al Papa en alguna cosa, se la tomen ellos en otras donde no convenga.

RELECCIÓN

DEL

AUMENTO Y DISMINUCIÓN DE LA CARIDAD

Se ha de releer el lugar del Apóstol San Pablo a los Filipenses (cap. 1): *Ruego para que vuestra caridad más y más abunde*, etc.

Esta relección tendrá dos partes: en la primera se tratará del aumento de la caridad; en la segunda, de su disminución.

Acerca del aumento no nos proponemos tratar todas las cuestiones, ni me fuera posible en tan breve tiempo. Pero, hemos elegido una que es muy célebre entre los Doctores y es muy propia del teólogo.

Es ella:

¿Se aumenta la caridad por cualquier acto de ella?

Por la parte afirmativa se arguye diciendo, que cualquier acto de caridad es meritorio de gloria; luego de gracia y, por consiguiente, de caridad.

Es claro el antecedente, porque cualquier acto bueno relacionado a Dios por la caridad es bueno y meritorio como extensamente trata Santo Tomás (1, 2).

Se prueba la consecuencia, porque la gloria correspon-

de a la gracia y a la caridad; luego si por tal acto se da mayor gloria, también mayor gracia y caridad.

Por la parte negativa se argumenta así: en las cosas naturales un agente remiso no produce efecto más intenso; luego tampoco un acto de caridad remiso aumenta el hábito de caridad intenso.

Se prueba la consecuencia, porque hemos de juzgar de las cosas espirituales y sobrenaturales por su relación a las naturales, si no consta lo contrario por el testimonio de las Escrituras, según aquello del Apóstol a los Romanos (cap. 1): *Las cosas invisibles de Dios, después de la creación del mundo, se entienden por aquellas cosas que han sido hechas.*

De esta cuestión hay tres opiniones.

La primera defiende un extremo, a saber, que por cualquier acto de caridad, por remiso que sea, se aumenta la caridad y la gracia. Es opinión común de los modernos, es decir, de los nominales, como se puede ver en Gabriel y en otros doctores (1).

---

(1) La cuestión de los nominales fué una neblina que empañó por algún tiempo la esplendorosa luz de la universidad salmantina. Fué una novelería extranjera, que, a aquellos hombres como a los nuestros ilusionó y cegó; menos mal que pasó la afición rápidamente, mientras que entre nosotros el humillante extranjerismo ha llegado a ser una nota de elegancia y de buen tono.

Fundó Cisneros la Universidad de Alcalá que durante algún tiempo disputó la hegemonía a la de Salamanca. El Claustro salmantino, celoso de la preponderancia de su Universidad, se precipitó en la adopción de medios para vencer a su rival, acudiendo al peor de todos y contraproducente: creó una cátedra de Lógica de nominales, de moda en el extranjero, suponiendo

La segunda opinión dice dos cosas. Primera, que por cualquier acto de caridad, por remiso que sea, se da mayor gloria; segunda, que por un acto remiso no se aumenta la caridad ni la gracia. Es opinión de Escoto.

La tercera opinión defiende el otro extremo: que por ningún acto se aumenta la caridad como no sea más intenso que el mismo hábito, y, por consiguiente, que por tal acto no se da mayor gloria. Esta opinión o es de Santo Tomás o se atribuye a él (1, 2, q. 12, art. 3, y 2, 2, q. 24, art. 6) y parece también opinión de Durando. Tal vez sea muy concertable con la segunda opinión.

De ellas quiero examinar primero lo que es común a todas.

Es común a todas, que por un acto de caridad más intenso que el hábito se aumenta éste. Acerca de lo cual se hace esta pregunta:

El acto más intenso que el hábito, ¿aumenta el hábito según toda su magnitud, o solamente según el exceso sobre el hábito?

Por ejemplo, si el hábito es como cuatro y el acto como ocho, ¿aumentará éste a aquél como ocho o como cuatro?

Y parece que el acto acrecienta al hábito según toda la magnitud de él, porque de otra suerte no se guardaría de-

---

que con ella atraería a sus aulas a la juventud de aquellos tiempos tan codiciosa de saber. La cátedra ésta se llamó cátedra de Gregorio, por explicarse en ella a Gregorio de Rímini, eminente teólogo agustiniano; la regentó mucho tiempo el sabio agustiano Fr. Alonso de Córdoba, que parece sucedió a Monforte, también agustiniano.

No satisfizo a nadie la novedad, y los mismos catedráticos que la regentaron estaban disgustados de la fatigosa verborrea y estéril argumentación del sistema, que infecundizaba las inteligencias.

Cuando el brillante Pérez Oliva la regentó, ya se suprimió el texto antiguo (Gregorio de Rímini o Marcilio), sustituyéndose por las obras de Durando.

Por fin, enterró el nominalismo en Salamanca el ilustre dominico Domingo de Soto.

bida proporción de los premios a los méritos. Pues, si Pedro hace un acto meritorio como cuatro y por consiguiente (1) tiene un hábito de gracia y caridad como cuatro, y luego hace un segundo acto meritorio como ocho, si el acto no acrecienta el hábito según toda su magnitud, sino sólo según su exceso, se seguirá que el hábito de caridad y gracia en Pedro será sólo como ocho, y, como la gloria corresponde a la gracia, también será ella como ocho, y, no obstante, tendrá mérito como doce; luego, en este caso, la gloria es menor que los méritos (2).

Y además: si Pedro y Pablo tienen primeramente mérito como cuatro y, por consiguiente, gracia como cuatro, y posteriormente hace Pablo un segundo acto meritorio como ocho, ya, según esta opinión la gracia de Pablo será sólo como ocho y la de Pedro como cuatro, y, por tanto, en razón doble, e igual proporción habrá en la gloria; y, no obstante, el mérito de Pablo es triplo que el mérito de Pedro; luego, entre ellos no se guardaría en los premios la misma proporción que entre los méritos.

---

(1) Este *por consiguiente* no lo entiendo.

No puede significar que, siendo el acto como cuatro, no puede proceder sino de hábito como cuatro; pues luego no diría que, no habiendo aumentado el hábito por el acto como cuatro igual a él, hace Pedro un acto como *ocho* procedente del mismo hábito como *cuatro*.

No obstante, podría entenderse bien, si se supusiera la potencia de Pedro desnuda de hábito alguno e hiciera un acto como *cuatro*, el cual produjera un hábito como *cuatro*. Pero, entonces debería decir el texto, no como dice el original que traduzco, sino así: *Si Pedro hace un acto meritorio como cuatro que, por consiguiente, produce un hábito como cuatro*, etc.

(2) Es decir: Pedro tiene un hábito de caridad como cuatro y hace un acto como cuatro; el mérito es como cuatro, pero el hábito no ha crecido. Hace luego un acto como ocho, y el hábito crece como cuatro, que es el exceso, y llega a ser como ocho: como cuatro era y como otros cuatro crece. Pues bien: el hábito es solo como ocho, y el mérito como doce, cuatro del primer acto y ocho del segundo; y la gloria corresponde al hábito; luego la gloria es menor que el mérito.

En contrario se arguye de este modo: porque en los agentes naturales el agente intenso no aumenta el efecto menor según toda su magnitud, sino sólo según el exceso; luego, lo mismo ocurre en los actos y en los hábitos.

Se declara y prueba el antecedente, porque si el calefactivo como ocho se aplicase a lo caliente como cuatro, no lo calentaría como doce, sino solamente como ocho (1). Luego...

Mas, porque la solución de la cuestión principal en gran parte depende de la solución a esta duda, quiero examinarla diligentemente, y así pongo una conclusión:

El acto más intenso no acrecienta el hábito según toda su magnitud, sino sólo según el exceso que tiene sobre él.

Esta conclusión se prueba primero de los hábitos adquiridos, porque, hablando de los hábitos que están en la potencia natural, por ejemplo, en el entendimiento y en el apetito sensitivo, parece seguirse (2) que cualquier hábito tendería siempre a aumentar siquiera en el doble de lo que era. Porque, como la potencia natural obra siempre según todo su conato, parece que siempre el acto procedente de un hábito es más intenso que él, y, por tanto, si aumenta el hábito según toda la magnitud del acto, aumentará siempre más del doble, y, más todavía, parece

---

(1) Ni como ocho ni como doce, sino un grado medio entre cuatro y ocho, más próximo de cuatro o más de ocho, según las masas y la capacidad calorífica de ellas. Mas, si el calefactivo como ocho fuera a la vez foco generador de calor hasta la temperatura como ocho, entonces se cumpliría lo del texto. Pero ¿hay semejanza con los actos y hábitos? El hábito es un accidente de la potencia que la modifica en orden a producir el acto: es decir que el hábito es concausa del acto. En cambio el cuerpo calentado no es concausa del calor del calentador.

(2) De acrecentarlo el acto según toda su magnitud.

tambien seguirse que por cualquier acto siguiente se aumentará el hábito más que por los precedentes.

Y es manifiesta esta gradación, discurriendo por los actos; pues, si el hábito fué primeramente como cuatro, el acto que de él proceda, procediendo según todo el conato de la potencia, será al menos como cinco, y así el hábito fuera como nueve, y el acto siguiente sería al menos como diez y el hábito como diez y nueve, y el acto siguiente como veinte y el hábito como treinta y nueve, y así sucesivamente. Este consiguiente parece que no puede admitirse. Luego ni la opinión ésta contraria a mi conclusión (1).

Se confirma, porque todo agente puede obrar conforme a la forma por la cual es agente, como lo caliente como cuatro puede calentar como cuatro, y lo lúcido como cuatro iluminar como cuatro. Luego la potencia que obra mediante un hábito como diez, al menos puede producir un acto como diez; y así, la potencia meramente natural siempre tendrá un acto igual al menos al hábito en intensidad, y, por consiguiente, siempre se aumentará éste al meno sen el doble (2). Se confirma, en segundo lugar, porque no parece que signifique otra cosa hábito como diez sino que es capaz de producir un acto como diez; por tanto, el hábito de la potencia natural siempre produce un acto al menos igualmente intenso.

---

(1) Es decir. *Todo* acto aumenta el hábito porque todo acto es *más intenso* que el hábito, en cuanto la potencia obra siempre según todo su conato, y, robustecida por el hábito, obra con él, más intensamente que obró antes cuando lo produjo. Si, pues, *todo* acto aumenta el hábito, y lo hiciese contra nuestra opinión, según toda su magnitud, se seguirá un acrecientamiento del hábito fabuloso e inverosímil.

(2) No es proceder esto con mucha lógica, porque hemos quedado que sólo el acto *más* intenso que el hábito lo acrecienta, no el igual ni el menor. Discurrimos ahora según lo que es común a las tres opiniones.

En segundo lugar se prueba principalmente del hábito infuso, porque se sigue semejantemente que si alguien obra según todo su conato, siempre se aumentará el hábito infuso más que en el doble, y, más todavía, por cualquier acto siguiente más que por todos los precedentes. Es claro del mismo modo que lo de antes, porque si el acto que procede del hábito es según todo el conato del operante, parece que es más intenso que el hábito, y, por tanto, si se aumenta el hábito según toda su magnitud, siempre lo aumentará más que todos los precedentes. Pues si todos los actos precedentes fueron de cien grados, y, por tanto, el hábito, el acto procedente de tal hábito según todo el conato será más intenso que de cien grados, y así aumentará el hábito más que todos los actos precedentes. De lo cual se sigue que cualquier acto será de mayor mérito que los precedentes y que por cualquier acto siguiente tendrá cualquiera mayor gloria que por los precedentes. Lo cual todo parece absurdísimo. Ni es opinable que Juan Bautista, por ejemplo, o la Bienaventurada Virgen María más mereciesen por cualquier acto al último de su vida de lo que habían merecido por los actos precedentes (1).

Y ciertamente este argumento parece de tal fuerza que no se le ve fácil solución. Sin embargo, se puede contestar por uno de estos tres modos.

Primero. Puede contestarse que comúnmente no obran

(1) Lo que hemos dicho antes: si los actos más intensos acrecentasen el hábito (aquí infuso) según toda su magnitud se seguiría un crecimiento proporcional fabuloso e inverosímil del hábito, y sería cuestión de vivir mucho para merecer más, siendo ridículo que nunca se pueda merecer lo que en la sucesión del tiempo se llega a poder merecer.

los hombres según todo su conato, y, por consiguiente, que los actos no son (1) más intensos que los hábitos; por lo cual cae la base de la teoría.

Mas, esta solución no satisface por ningún lado, porque, al menos alguna vez, los varones perfectos parece que obran según todo su conato; y, cuando no, suficiente inconveniente es que esto pueda suceder, aunque no siempre suceda; ni se había de conceder racionalmente que Pedro o Pablo o aun Adán después de tantos años, no mudado el objeto y las circunstancias, tuvieran un acto de amor a Dios por el cual mereciesen más que por todos los actos de toda su vida (2).

Y así, en segundo lugar y manifiestamente puede decirse que, aun cuando obre uno según todo el conato, no llega a ser el acto como es grande el hábito, cuando éste es de mucha intensidad; como, si alguno tiene caridad como ciento, aun cuando obre según todo su conato, no tendrá amor como ciento ni tal vez como cincuenta.

Mas, tampoco esto parece que satisface, porque no se entiende por qué el hábito se diga como ciento si no es porque puede producir un acto como ciento, diciendo el hábito orden al acto; ni es luminoso como diez lo que no puede dar luz como diez; y, como cualquier otra forma puede producir efecto según toda su intensidad en sujeto capaz, como se ve en el calor, en la luz, en el frío, etc.,

---

(1) Siempre.

(2) Los Apóstoles Pedro y Pablo y aún Adán, tuvieron el mismo conocimiento de Dios y se hallaron en las mismas circunstancias durante muchos años de su vida. Por tanto, no mudado el objeto ni las circunstancias de sus actos, parece que muchas veces en su vida pudieron hacer actos de amor de Dios iguales e intensísimos; de tal suerte, que no es creíble que precisamente al fin de su vida hicieran actos más intensos que pudieron hacerlos en el resto de ella, lo cual bastaría para que en ellos, al menos, tuviera de lleno lugar el inconveniente que se trata de evitar.

será puramente arbitrario afirmar que es exclusivo de los hábitos que no puedan producir efecto igual a sí.

Además que, por lo menos algún acto que procediese de tal hábito intensísimo sería de increíble intensidad. Pues, como, en igualdad de circunstancias, de hábito mayor procede acto más intenso, si cualquier acto aumenta el hábito según toda su magnitud, se formará en breve tiempo un hábito tan intenso que el acto siguiente no podrá ser sino intensísimo. Y principalmente, porque cuanto más se inclina uno a algún acto, con mayor conato obra, y así, como el acto aumenta regularmente la inclinación, siempre habrá mayor conato en el acto siguiente que en los precedentes; y así, supuesto que el acto siguiente no iguale a todos los precedentes, por lo menos equivaldría a la mitad o a la tercera parte o a la cuarta parte de todos los actos que le precedieron, lo cual no es pequeño inconveniente.

Y si añades que la caridad se aumenta, no sólo por su acto propio, sino por el acto meritorio de cualquier virtud, y cualquier virtud crece mutuamente por el acto de las otras virtudes; si el acto aumenta el hábito según toda su magnitud, calcúlese a dónde llegará la intensidad de cualquier hábito. Parece semejante el cálculo al que suele hacerse en la combinación aquella vulgar del juego de damas o de los granos de trigo. Si uno pagase el primer día del año un grano de trigo, dos el segundo, cuatro el tercero, ocho el cuarto, y, así sucesivamente, tan enormemente creceria el montón de trigo, que todo el campo de la Campania no podria llevarlo en un año ni siquiera el de toda España. Parecida razón puede hacerse con la cuestión presente: si la potencia desnuda (1) produce un

(1) Sin hábito alguno.

acto como uno y el hábito (1) es como uno, y el siguiente acto es como dos y el hábito como tres según esta opinión, y el siguiente acto como cuatro y el hábito como siete, y así siempre, cualquier día se haría doble mayor todo el hábito, y en pocos años ni podría imaginarse la intensidad del hábito.

Además, no podríamos evitar según esta sentencia que, al menos en aquel que por largo tiempo persevera en gracia, hubiera hábitos infusos intensos más de lo que muestra la experiencia. Y los buenos tampoco experimentan en sí tanta intensidad en sus hábitos cuanta habría en ellos si aumentasen de esta manera.

También. Si los actos fuesen así intensos por razón de los hábitos, se seguirían en el apetito sensitivo, que naturalmente es movido por el acto de la voluntad, mayores movimientos que los que muestra la experiencia. Pues, si la penitencia infusa fuera tan intensa como debiera ser según esta teoría, habría una tristeza interior intensísima de lo pasado y de lo presente y se seguiría un dolor intensísimo en el apetito sensitivo, lo cual rara vez experimentan los varones santos.

Mas, a este argumento de experiencia se contesta, y es la tercera solución, que no tenemos experiencia de la intensidad de los hábitos infusos, como ni de los mismos hábitos infusos.

Pero, tampoco basta esta solución. Porque por lo menos tendríamos experiencia de la intensidad de los mismos actos procedentes de los hábitos infusos, y como por los actos de las virtudes infusas (según la opinión de

(1) Que él produce.

todos los otros tomada de Santo Tomás), se producen y aumentan los hábitos adquiridos, al menos por la experiencia nos daríamos cuenta de esta admirable intensificación de los hábitos. A lo cual todo, si añades el argumento hecho al principio del agente natural, ciertamente se verá que la conclusión puesta es suficientemente confirmada. Pues, si el calefactivo como ocho aplicado a lo caliente como cuatro, no le aumenta sino en cuatro grados, no sé quién dió este privilegio al acto como ocho para aumentar en ocho grados el hábito como cuatro.

Pero queda ahora por resolver el argumento hecho al principio contra la conclusión, es decir, que parece que según ella no se guarda proporción del premio al mérito ni de los méritos entre sí a los premios.

Para resolver la cual dificultad supongo dos cosas. Es la primera que la gracia se distingue de la caridad. No pruebo ahora este supuesto porque me basta contestar conforme a los principios de Santo Tomás, y los que nieguen este principio tienen que buscar otra solución.

Lo segundo que supongo es, que la gracia no es menester que sea igual a la caridad; lo cual mostraré que es necesario afirmar. Y parece que se prueba en Cristo mismo, en el cual, según la opinión común, hubo infinita gracia, y, no obstante, no hubo infinita caridad. Y se prueba, porque de otra suerte hubieran sido también infinitas las otras virtudes, y así infinitos hubieran sido sus actos e infinita la tristeza con la cual no habría podido naturalmente vivir, porque de la infinita tristeza en la voluntad se sigue naturalmente tanto movimiento en el apetito sensitivo que no se puede naturalmente vivir.

Supuestos estos preliminares contesto mediante cuatro proposiciones.

Primera:

Cualquier acto meritorio aumenta la gracia según su magnitud y no solamente según su exceso sobre el hábito.

Es claro esto, porque a tal acto se le debe gloria según toda su magnitud, y la gloria corresponde a la gracia, como ahora supongo; luego se aumenta la gracia según toda la magnitud del acto; como, si el operante tiene gracia como cuatro y el acto meritorio es como ocho, digo que la gracia se hará de doce grados.

Confírmase esto, porque quien hace un acto meritorio como ocho es más gracioso en ocho de lo que era antes: luego la gracia ha aumentado en ocho.

Segunda proposición:

La caridad no aumenta según toda la magnitud del acto, sino sólo según el exceso del acto sobre el hábito.

Esto queda probado con todos los argumentos sobredichos (1).

Tercera proposición:

La caridad nunca es igual a la gracia, al menos en el adulto.

Esto es claro por lo dicho, porque el acto aumenta la gracia según toda su magnitud, y la caridad solamente según su exceso; luego la gracia es mayor que la caridad.

Cuarta:

La gloria corresponde a la gracia, no a la caridad.

---

(1) Es decir: la caridad es virtud, y hemos visto los inconvenientes que hay de que una virtud aumente según toda la magnitud del acto más intenso que ella.

Es claro, porque por la gracia somos gratos y dignos de gloria; mas, la caridad ha sido dada para amar, como la fe para creer. Luego... También. Es manifiesta por las tres anteriores proposiciones.

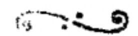
Mediante las cuatro precedentes proposiciones la contestación a la objeción es clara. Correspondiendo la gloria a la gracia, se guarda proporción entre los méritos y los premios, aun cuando no se aumente la caridad según toda la magnitud de los actos meritorios, como se ha declarado. Ni de este aumento de la gracia se siguen los inconvenientes que arriba enumerábamos, pues la intensidad del acto no depende de la gracia sino de la caridad, y así, si se dobla la gracia, no se sigue que el siguiente acto sea doblemente intenso que el primero, porque no fué doblada la caridad.

Y, a la verdad, contéstese como se quiera según las otras opiniones, parece necesario contestar así según la doctrina de Santo Tomás y de Durando y de Escoto y de Ricardo y de todos aquellos que defienden que los hábitos no aumentan sino por actos más intensos que ellos. Pues, si es así (1), y el acto aumenta el hábito según toda su magnitud, es necesario conceder un corolario ya traído, que el hábito nunca aumenta si no aumenta más del doble de lo que era antes, como es manifiesto. Y así en Adán o en otro de los antiguos Padres que casi vivieron mil años, en los últimos años de su vida no podían aumentarse los hábitos si no aumentaban en más de lo que eran intensos antes, lo cual es absurdísimo.

---

(1) Que los hábitos solo son aumentados por los actos más intensos que ellos.

Mas, porque la duda precedente es común en todas las opiniones y el argumento es contra todas, por eso, a esta dificultad de la proporción de los méritos a los premios, en la teoría de que la gracia y la caridad son lo mismo es menester responder que la caridad se aumenta por el acto meritorio en el ser de gracia según toda la magnitud del acto, y en el ser de caridad según su exceso (1). Y así se guardará también proporción del mérito al premio; y aún parece que según la opinión común es menester conceder que la gracia es mayor en el ser de gracia que en el ser de caridad (2), como se ve en Cristo en el cual fué la gracia infinita, mas la caridad en el ser de tal finita, como se ha probado arriba; y de este modo la conclusión puesta puede defenderse en toda opinión.



---

(1) Si se supone que son lo mismo, que son la misma entidad gracia y caridad ¿cómo se explica que aumente esta entidad gracia-caridad en el ser de caridad y no en el ser de gracia? Si sólo hay distinción metafísica no real entre caridad y gloria en esa entidad compuesta sobrenatural que nos habilita para actos meritorios de vida eterna, ¿cómo se concibe que aumente ella realmente por un acto propio en el ser de caridad y no en el de gracia?

La animalidad y la racionalidad son metafísicamente distintas en la unidad física o real del alma humana. ¿Cómo concebiríamos que por un acto que tienda a aumentar realmente el vigor del alma humana se aumentase su racionalidad, por ejemplo, y no su animalidad?

(2) Esto ya es más fácilmente explicable: que *originariamente* la racionalidad sea en el alma humana mayor que la animalidad, supuesto que el grado no parece que modifique la esencia, se entiende más fácilmente; lo que no se entiende así, es cómo, constituída ya el alma en un ser realmente simplicísimo, lo que la vigorizase realmente a ella no vigorizase a la vez su racionalidad y su animalidad. Lo mismo debe decirse de la gracia y la caridad.

Tal vez fuera mejor decir que la gracia y la caridad se han como la naturaleza y la potencia del alma humana, entre las cuales hay distinción real. Y aún entonces, no sé como se explicaría que creciendo la naturaleza no creciese su disposición a obrar, o creciendo la disposición a obrar, no fuera ello por el crecimiento del ser mismo, para que no se negase el principio de que «el obrar sigue al ser.»

En segundo lugar, conviene examinar aquello en que se diferencian la segunda y tercera opinión de la primera. Se diferencian en que la primera juzga que la caridad se aumenta aun por los actos más remisos. En cambio, la segunda y la tercera defienden que no aumenta la caridad sino por los actos más intensos.

En favor, pues, de la segunda y tercera opinión argüiremos contra la primera.

El primer argumento es de Durando.

No es digno de nuevo beneficio y gracia quien abusa o usa negligentemente de los beneficios ya recibidos; pero, el que teniendo caridad intensa, tibia y remisamente obra, negligentemente procede y abusa de la caridad; por tanto, no es digno que sea ésta aumentada. Y, aun cuando este argumento parezca a primera vista leve y débil, no obstante, si se considera que en esta materia no pueden hacerse argumentos evidentes, mucho menos todavía que en otras materias morales, no se despreciará el argumento. Pues, si es lícito argüir de las cosas divinas por las humanas, ciertamente es moral y familiar en la vida política que el que sea remiso y negligente en obsequiar y merecer cerca del príncipe, no crezca en la gracia y amistad del Señor; sino que bien se obra con él si se le conserva en la misma gracia en que antes estaba, aun cuando por otra parte no ofenda. Así, si las cosas invisibles de Dios se entienden por aquellas que han sido hechas, no argumentamos mal, y es muy de temer que tal nos ocurra ante Dios, obrando remisa y negligentemente.

El segundo argumento es de Santo Tomás. Los hábitos

adquiridos no se aumentan por los actos más remisos; luego ni los hábitos infusos. Y porque éste es uno de los principales argumentos, quiero examinarle cuanto vale.

Y en primer lugar se prueba la consecuencia porque, aun cuando el hábito infuso no aumenta efectivamente por los actos, no obstante, es verosímil que del mismo modo sea aumentado por Dios como lo fuera efectivamente por los mismos actos, como el hábito adquirido; de lo contrario, si no se ha de guardar proporción con las cosas naturales, ¿qué podríamos alcanzar o decir de las cosas espirituales, siéndonos desconocidas?

Y se confirma, porque, si la caridad fuese efectivamente aumentada por los actos meritorios, no diríamos que fuera aumentada de otra manera que como lo son los hábitos adquiridos. Y se confirma también, porque, según los adversarios, por los mismos actos por los cuales meritoriamente se aumentan los hábitos infusos se aumenta efectivamente el hábito adquirido; luego, parece que, si por los actos remisos no se aumenta el hábito adquirido, tampoco el infuso. El antecedente, que es negado no sólo por los adversarios de nuestra opinión, sino también por Durando que es de nuestro parecer, se prueba primero porque actos semejantes producen hábitos semejantes, como dice Aristóteles (2 *Ethicor.);* por tanto, parece que los actos remisos no pueden hacer un hábito intenso, que no le es semejante, aunque ya sé que no a este propósito se habló (1).

Además: todo agente tiende a asemejar a sí a su paciente; luego, los actos remisos no aumentan el hábito más intenso, porque esto fuera no hacer un semejante sino un desemejante.

---

(1) En Aristóteles.

Otra razón. El paciente es al principio desemejante al agente y al final semejante; luego el acto remiso no aumenta el hábito intenso, de lo contrario al fin de la acción el hábito no sería semejante al acto sino desemejante.

También. Lo caliente como cuatro, no obra sobre lo caliente como cinco; luego ni el acto como cuatro obra sobre el hábito como cinco, a no ser que se muestre que tienen los actos un privilegio que no tienen las demás agentes naturales.

Por fin. El acto remiso no hace nada en la continuación; luego ni en el principio. Es clara la consecuencia, porque no hay mayor actividad ni hay mayor resistencia. Se prueba el antecedente porque el agente natural que obra sin resistencia nada hace en la continuación, como es manifiesto del sol respecto del cielo; pero el acto no tiene resistencia para producir o aumentar el hábito; luego, nada hace en la continuación. Y se confirma, porque si el acto aumentara el hábito en la continuación, mal se evitaría el inconveniente común de la intensidad infinita; pues, si en cualquier instante creciese el hábito en cierto grado, se seguiría la intensidad infinita en cualquier tiempo por pequeño que fuera.

Mas, según la opinión común (1) parece que fácilmente se resuelve este argumento. Pues, lo mismo en la continuación que en la producción, cuando se llegue a que el acto sea igual o menor (2) que el hábito, cesa toda acción,

(1) Es decir, según la segunda y tercera opinión, que quieren que el hábito se aumente solo por los actos más intensos.

(2) No veo cómo el acto puede llegar a menor sin conceder lo que quiere la primera opinión.

y así si el acto es como cinco y el hábito como cuatro, en el primer instante se hará el hábito como cinco, y ni por reacción ni por continuación se hará de mayor intensidad, porque ya agente y paciente son semejantes, y lo semejante no obra sobre lo semejante ni lo menor sobre lo mayor.

Además, de la opinión contraria se sigue, que el asentimiento de la conclusión es más intenso que el asentimiento de las premisas, el cual consiguiente es contra Aristóteles y contra toda la dialéctica. Se prueba la consecuencia: sea así, que el asentimiento de las premisas sea como cinco y el de la conclusión como cuatro, y, por tanto, el hábito de la ciencia también como cuatro; pues, bien: supongo que el que tenga tal hábito repita frecuentemente el asentimiento de la conclusión, sin pensar en el acto en las premisas, lo cual es, sin duda, posible; entonces, según la opinión contraria se aumentará el hábito científico y podrá hacerse como cinco y como seis..., y, por consiguiente, también el asentimiento de la conclusión será como seis y así más intenso que el asentimiento de las premisas. Y se confirma, porque se sigue que tal asentimiento será más evidente que el asentimiento de las premisas, pues grado de intensidad es grado de evidencia; por donde, si el asentimiento de la conclusión es intenso como seis, es evidente como seis. En segundo lugar se confirma también por este discurso: Quiero que, después de la primera demostración por la cual el asentimiento de la conclusión es como cuatro, se traigan nuevas demostraciones iguales a la primera en evidencia e intensidad; entonces según los adversarios se aumentará el hábito científico, y así a su vez el asentimiento científico podrá llegar a ser en intensidad y evidencia superior a cualquier asentimiento de las premisas.

Esos argumentos, aunque no concluyan ni convenzan, ciertamente tienen algún aparato y hacen menos probable la opinión primera.

Mas, porque el principal fundamento de esta opinión (1) es que en las cosas naturales un agente remiso no aumenta un efecto más intenso, o que un agente remiso que se aplica a otro agente más intenso no produce efecto más intenso, lo cual no sólo los contrarios, sino también Durando, que siente con nosotros, lo niega; por esto voy a rechazar este fundamento, y pruebo que:

El agente remiso aumenta un efecto más intenso.

Y se argumenta con argumentos del mismo Durando y también de Gabriel. Pues la experiencia enseña que tres o cuatro luces que se enciendan después de la primera más intensa o igual, iluminan más intensamente que sóla la primera; luego el agente remiso o igual, etc.

Además. Se prueba también por los focos de calor; pues mayor calor producen muchos focos iguales y aun menores, que uno solo.

Por tanto, es vano el fundamento del agente natural.

Al argumento se contesta, primero, que nunca muchos agentes producen en el primer punto de la esfera de su actividad mayor luz o calor que produciría uno de ellos (2).

(1) O sea, de la opinión común que es la que afirma que sólo los actos más intensos que el hábito pueden aumentar el hábito.

(2) Muchos focos luminosos aumentan la intensidad de la iluminación pero ninguno de ellos influye en el otro para modificar su misma potencia iluminativa. Lo mismo de los focos caloríficos.

En segundo lugar, que nunca la luz producida es mayor que la luz del mayor foco; como si hay un foco como ocho y muchos otros como ocho o menores, nunca la luz producida será mayor que como ocho (1).

Y se prueban ambas afirmaciones y el fundamento principal. Pues es cierto que si el sol se dividiese en dos mitades para convertirlo en dos focos, si no hubiese otra alteración, las dos partes no producirán más intensa luz que ahora producen, y una mitad produciría tan intensa luz como el sol produce, y tendríamos dos mitades que no producirían mayor luz que una mitad (2).

Se prueba la menor, porque el sol es uniforme en su luz (3), y tan intensa luz hay en medio sol como en todo el sol; por tanto, tan intensa luz produce medio sol como todo el sol.

Y lo mismo se dice del fuego y de cualquier otro agente natural. Pues si el fuego es uniformemente cálido, tanto calor intensivamente produce medio fuego como todo el fuego (4), y dos mitades separadas no producirían más que todo el fuego; luego las dos mitades no producirían más intenso fuego que una mitad; y así, muchos agentes naturales iguales no producen efecto más intenso que uno sólo de ellos, ni los agentes iguales se ayudan a producir efecto más intenso.

Se confirma, porque si hay diez focos luminosos intensos como cuatro y de ellos diez se hace uno solo, todo el foco será como cuatro y no más; como si de muchas co-

---

(1) En cuanto a la intensidad o cantidad en la unidad de superficie del foco luminoso, no en cuanto a la cantidad de la luz total.

(2) En cuanto a la intensidad luminosa de cada punto.

(3) Se supone aquí que cada punto de la superficie solar emite luz en igual intensidad.

(4) Si se tiene un cuerpo a cien grados, por ejemplo, y se divide en dos mitades, a cien grados continuarán las dos partes.

sas blancas como cuatro se hace una sola cosa blanca, ésta será blanca como cuatro (1); pero cada foco luminoso como cuatro podrá dar luz como cuatro; luego el foco luminoso compuesto de todos ellos no produce luz más intensa que cada uno de los focos como cuatro, pues no obrando más intensamente los focos separados que reunidos en uno solo, no obran más intensamente los diez focos como cuatro que uno de ellos.

Confírmase nuevamente, porque fuera extraño que un agregado de todos los focos luminosos no sea sino como cuatro y produzca luz más intensamente que como cuatro, comoquiera que un agente no obra por encima de su intensidad.

Además, se seguiría de ahí que se daría algo mayor que lo máximo, si el agente igual o menor ayudara al más intenso a que crezca; luego, si lo más caliente o luminoso es como diez y se le junta otro luminoso como diez o como cinco, y la luz producida fuera como once o como doce, habría algo mayor que lo máximo.

Al argumento de experiencia digo, en primer lugar, que la magnitud o muchedumbre de la materia, aun con la misma intensidad, influye en la extensión de la actividad; y así, si un calentador de pies de intensidad como cuatro puede calentar como para veinte pasos, otro calentador diez veces mayor y de la misma intensidad como cuatro calienta para muchos más pasos (2).

(1) Si se mezclan substancias blancas del mismo tono, el mismo tono que cada una de ellas tendrá la mezcla.

(2) Si se envuelve los pies en un paño caliente y el calor me dura para veinte pasos, y luego los envuelvo con otro paño diez veces mayor, pero a la misma temperatura, durará el calor en los pies para muchos más pasos.

En segundo lugar, que todo agente más fuertemente obra de cerca que de lejos.

En tercer lugar, que todo agente obra con desigualdad uniforme en el espacio o esfera de su actividad; así, si un agente como ocho iluminase un espacio de muchos pasos, de manera que en el quinto paso la luz fuera como seis y en el décimo como cuatro, y en el décimoquinto como dos, y así sucesivamente, y se le añadiesen otros cuatro luminosos semejantes en intensidad y calidad, ya habría espacio iluminado más intensamente, de tal manera, que donde había antes luz como seis, la habría como siete, y donde la había como cuatro, la habría como cinco. Y lo mismo ocurriría si a un luminoso como cuatro se juntase otro luminoso como ocho, que se aumentaría la esfera de la actividad del primero, y por tanto se extendería la intensidad a más dilatado espacio (1). Pero nunca habría mayor luz en cualquier punto que en el máximo lumino-

(1) Para que el público culto se haga cargo de la labor enorme que representa la traducción que realizamos de textos plagados de errores, los cuales solo pueden ser corregidos mediante fatigosos trabajos comparativos, le invito a que vea el texto latino del párrafo que acabo de traducir: «Tertio, quod omne agens agit unitormiter disformiter per spatium, vel spheram activitates. Ita ut si agens sit ut octo illuminaret spatium duorum passuum, ita ut in quinto passu esset lumen ut sexto, et in decimo ut cuarto et in decimo quinto ut decimo secundo, et sic consequenter; ergo si adduntur alia quatuor similia luminosa intensione et cuantitate, jam erit spatium illuminatum quinque graduum, ut 100. passum, et 20. passuum, ut prius erat lumen ut quatuor, erit plusquam 6. quia in 5. passuum erit lumen ut quatuor. Et idem erit si luminosum ut 8. addatur luminoso ut quatuor augebitur in phera activitatis, et per consecuens intensio.»

Confieso francamente que si el ilustre P. Getino no me hubiese facilitado un viejo códice del sabio alumno de Vitoria, Báñez, en el que se trae la relección de *Augmento Charitatis*, me hubiese rendido aquí, sin saber traducir este párrafo, que invito a traducir a los mejores latinistas.

El es corregido por Báñez en la forma que corresponde a la versión que ha leído el lector.

Afirmo rotundamente que ninguno de los tres editores de las tres ediciones que tengo a mi alcance (Lión, 1557; Salamanca, 1565, y Madrid 1767) sabían

so que, si era como ocho, nunca en el medio habría mayor luz que como ocho, cuantos quiera que sean los agentes. Y se confirma porque, como crece la luz o el calor cuando lo luminoso o lo cálido aumentan en cantidad, así crece también por la multiplicación de los luminosos o de los cálidos, como es manifiesto; si lo luminoso o lo cálido de intensidad como ocho se triplica, permaneciendo la misma intensidad, nadie dirá que produzcan luz o calor más allá que como ocho; luego, cuantos se multipliquen los luminosos como ocho, nunca producen luz más allá de como ocho; ni alguna vez mostró la experiencia que, multiplicados los agentes, se aumente el efecto de otro modo que como se ha dicho.

De esto se argumenta contra la opinión contraria (1). Pues cuantoquiera que se multipliquen los agentes como cuatro, ya simultánea, ya sucesivamente, nunca producirán efecto superior a cuatro; por tanto, por mucho que se multipliquen los actos como cuatro, nunca se producirá hábito sobre cuatro. Y así es manifiesto lo que debe contestarse al primer argumento contra el fundamento de la conclusión.

Pero también se arguye en segundo lugar de otra manera contra el fundamento del hábito adquirido (2), y voy

---

una palabra de teología, y si la sabían hicieron sus ediciones sin cariño. Domingo Soto, Melchor Cano y Francisco Sánchez que, dícese, cooperaron a la edición de Salamanca, lo harían al modo como cooperan al gobierno del país los ministros actuales: firmando sin fijarse en lo que firman, es decir, dando su nombre y mirando por encima las cuartillas, agobiados de trabajo, que mucho suponen las obras que nos han legado.

(1) La opinión contraria es la que no sigue el autor, que es la primera, es decir, que por cualquier acto por remiso que sea se aumenta el hábito.

Vese aquí un oleaje de argumentos en pro de un parecer y en pro del con-

(2) Contra el fundamento de la opinión común, respectivamente al hábito adquirido.

a probar que cualquier acto, por remiso que sea, aumenta el hábito adquirido, porque de otra suerte se seguiría que nunca se aumentaría el hábito si no se aumentase el conato de la potencia. Y es claro, porque si el acto segundo no es mayor que el primero, no hace nada según la opinión; mas, de que sea mayor el acto parece que se sigue que es mayor el conato. Luego... A lo cual contesto primeramente negando la consecuencia, porque con igual conato, puesto el hábito, se produce mayor acto, y es la opinión común; mas Durando lo niega, porque sostiene que el hábito no da de suyo mayor intensidad al acto; pero no es probable esta doctrina.

Enseña la experiencia, en tercer lugar, que por la frecuencia de los actos siempre se aumenta el hábito; mas, no parece que siempre los actos siguientes sean más intensos que los precedentes. Luego, esto no se requiere para el aumento del hábito.

Replico a este argumento, en primer lugar, que la experiencia enseña lo contrario, pues, si alguno obra remisa y tibiamente, no se halla luego más pronto para obrar, lo que ocurriría si aumentase el hábito. En segundo lugar digo que, regularmente, donde hay mayor inclinación hay mayor conato, y, porque el hábito aumenta la inclinación, consiguientemente quien obra por hábito obra con mayor conato, y, por tanto, los actos siguientes son más intensos. Y así parece que el segundo argumento principal permanece en todo su vigor.

---

trario, deshaciendo las razones que apoyan el uno y deshaciendo luego las que apoyan el otro; los cuales muestran el estado indeciso de la cuestión.

Es menester fijarse cuándo se refiere el texto a una opinión y cuándo a otra, cuándo confirma y cuándo refuta; de lo contrario se hace cualquiera una confusión.

En cuarto lugar se arguye en favor de nuestra opinión porque, como ampliamente se ha probado, el acto más intenso aumenta el hábito solo según su exceso; luego, el acto igual o menor nada hace.

Es manifiesta la consecuencia, porque si el acto como seis aumenta un hábito que es como cuatro, lo aumenta precisamente en dos grados; luego, los actos como tres parece que nada aumentan y tampoco los actos como cuatro. Pues, si el acto aumenta el hábito solo según su exceso, si no excede, no aumenta. Y se confirma, porque en las cosas naturales, como se ha dicho, el agente más remiso no aumenta el efecto más intenso.

Quinta razón. Enseña la experiencia que el que obra remisa y tibiamente, fácilmente pierde el hábito; lo que no ocurriría si el tal hábito aumentase, pues sería difícilmente movible y persistiría más firmemente, lo que no ocurre. Más: el que se acostumbró a obrar tibiamente, fácilmente acaba por no obrar.

Muchos argumentos podrían hacerse en favor de esta opinión; pero, los traídos parecen los más principales.

Mas, para mayor declaración de la materia se argumenta en favor de la primera opinión contra la segunda y tercera, y se prueba que el hábito es acrecentado por cualquier acto.

Y argumento, primeramente, con el argumento hecho al principio, porque tal acto, aunque remiso, hablando del hábito infuso de la caridad, es meritorio; luego le corresponde algún grado de gloria, y la gloria corresponde a la caridad y a la gracia; luego, por razón de tal acto, se aumentan la gracia y caridad.

Digo, en primer lugar, que no sabemos qué sintieron los Padres antiguos de esta duda y los neoteóricos quieren entender. Santo Tomás, aunque parezca decir que por el acto remiso no se da grado de gracia ni de gloria, en realidad no dice sino que a la muchedumbre de actos de caridad no se sigue necesariamente aumento de premio esencial. Y Escoto parece decir, que por el acto remiso, así como tendrá cada uno un grado de gracia, la tendrá de gloria al fin de la vida.

Pero, sintieran lo que sintieran los Padres, contesto por tres proposiciones.

Primera:

Por cualquier acto de caridad, aunque remiso, se merece y se obtiene mayor gloria.

Esta proposición parece que es de Santo Tomás (1, 2, q. 52, y 2, 2, q. 24, art. 6), aun cuando tal vez, comentando las Sentencias, sintió de otra manera.

También lo es de Escoto manifiestamente.

Y se prueba primeramente, porque parece que repugna que sea un acto meritorio de condigno y no se dé por él premio.

Además. Que los varones perfectos estarían en muy inicua condición si, al tener hábitos intensísimos, haciendo actos más remisos tal vez, se vieran totalmente privados de premio, cuando los imperfectos merecerían grandemente por los mismos actos.

También hace aquí aquello del Señor en San Mateo (cap. 10): *El que diere un vaso de agua fresca no perderá el premio;* y en el cap. 19: *Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos*, y es cierto que por los actos remisos de la caridad se guardan los mandamientos; luego por ellos se tendrá la vida eterna.

Además. La contrición, aunque muy remisa, mientras

no carezca de las otras propiedades, es suficiente disposición para la gracia y la gloria; luego, mucho más un acto de caridad propia, por muy remiso que sea, será suficiente para lo mismo.

Otra razón: Parece muy absurdo y muy doloroso que si alguno hizo ayer un acto como diez y por él tuvo gran premio, porque su hábito era muy remiso; no merezca hoy nada por otro acto semejante porque su hábito creció con relación a él.

Por fin. Por el acto intenso, como se ha dicho, aunque sólo se aumente la caridad según el exceso de él, no obstante, la gloria se da proporcionalmente a toda su magnitud; luego, por un acto remiso se dará también proporcionalmente algún grado de gloria.

Y sea lo que fuera de los argumentos y opiniones de los teólogos recientes, no dudo yo de ningún modo de esta proposición, porque por la fe y las sagradas letras se nos enseña manifiestamente que por las buenas obras, al menos las procedentes de la gracia, merecemos la gloria del cielo.

Pero, si por los actos remisos se aumenta o no el hábito, todo depende de las opiniones, por causa de las cuales no debemos apartarnos de la regla y sinceridad de las escrituras que manifiestamente nos prometen premio por las buenas obras, según aquello: *Para que reciba cada uno conforme en su cuerpo obró, ya bien, ya mal.* Parece indigno de la Divina Bondad que por un acto malo, por remiso que sea, castigue, y no premie por un acto bueno remiso.

Segunda proposición:

Por cualquier acto tal se aumenta la gracia.

Es clara por la primera, porque, si por tal acto se debe mayor gloria, es porque el que lo hace es digno de ma-

yor gloria, y, por tanto, es más grato, pues parece lo mismo ser más digno y ser más grato y más acepto para la vida eterna; luego, el que primeramente fué grato como diez, si por un acto como dos se le deben dos grados de gloria, ya es grato como doce. Semejantemente, pues, como dijimos arriba, si se aumenta por un acto intenso la gracia según toda la magnitud del acto, y la caridad solamente según el exceso de él; así decimos que por un acto remiso se aumenta la gracia, mas no la caridad.

Tercera proposicion:

> **Si por un acto remiso no se aumenta la caridad inmediatamente, es arbitrario decir que se aumenta al fin de la vida.**

Porque de esto no nos ha sido nada revelado.

El segundo argumento principal en favor de la misma primera opinión es, porque el acto menos intenso puede ser más meritorio que el acto más intenso; luego, si por el acto más intenso se aumenta el hábito, también por el acto menos intenso. Es clara la consecuencia, porque el hábito infuso no se aumenta sino meritoriamente; luego, donde hay mayor mérito hay mayor aumento. Y el antecedente se prueba claramente, porque mayor mérito es dar todos los bienes a los pobres, aun por acto remiso, que un solo denario por un acto más intenso.

Y se responde a la duda que trae este argumento:

> **En el aumento del hábito infuso ¿se atiende a la intensidad gradual del acto meritorio o a la cantidad del mérito?** (1).

Y podría probablemente afirmarse que se debe atender

(1) Llama intensidad gradual a la magnitud del acto *con relación* a la magnitud del hábito del que procede; llama cantidad del mérito a la magnitud *absoluta* de él.

sólo a la intensidad (1), porque parece que se debe aumentar el hábito meritoriamente como se aumentaría efectivamente; mas, si el acto aumentara efectivamente el hábito, lo haría según la intensidad gradual, y no según la magnitud del mérito, como es claro en el hábito adquirido, que es aumentado por el acto meritorio no según la proporción del mérito sino según el grado y natural intensidad (2); luego, parece que debe decirse lo mismo del hábito infuso.

Además, porque, como se ha dicho arriba, el aumento de la caridad no influye de suyo en el premio, sino sólo en la mayor intensidad de su acto; el premio, en cambio, corresponde a la gracia, no a la caridad. Luego, parece más racional que en el aumento de la caridad se atienda más a la intensidad gradual del acto que al mérito (3).

Pero, no obstante todas estas objeciones, contesto a la duda más probablemente, que el hábito de la caridad y otros hábitos infusos se aumentan según la proporción del mérito y no según la intensidad gradual del acto. Y se prueba, porque las virtudes infusas son dones de Dios, y, en cierto modo, premio de las buenas obras; luego, absolutamente debe sostenerse que a los mejores se dan mayores dones y mayores virtudes. Ahora bien: quien merece más es mejor. Luego se aumentan más en él las virtudes, que en otro que haga actos más intensos pero no igualmente meritorios.

---

(1) Gradual.

(2) Mejor dicho, y es el sentido del texto: *no según la cantidad del mérito, sino según el grado y proporcional intensidad.*

(3) Es decir: el premio no corresponde a la caridad, sino a la gracia; a la mayor caridad solo corresponde posibilidad de acto más intenso. Por tanto, como el premio es proporcional al mérito, no por éste puede aumentar la caridad, que traería la correspondencia del premio a la caridad, sino por la intensidad gradual del acto.

El tercer argumento principal es: Supongamos a Pedro en caridad como ocho, y que haga sucesivamente dos actos meritorios, ambos como seis; además, que Pablo tenga también caridad como ocho, y haga un acto como doce.

En este supuesto, se argumenta así: En Pablo se aumenta la caridad; luego también en Pedro, el cual, no obstante, hace actos remisos. La consecuencia es clara, porque merecen igualmente, y, según la conclusión precedente, se atiende sólamente al mérito para el aumento de los hábitos infusos; por tanto, si se aumenta la caridad en Pablo, también en Pedro.

Y porque se toca la misma dificultad, traigo un cuarto argumento, y es: porque el acto en la continuación es meritorio; luego cualquier acto, por remiso que sea, puede llegar por la continuación al mérito de otro acto más intenso; pero, como se ha dicho, la intensificación del hábito se hace por razón del mérito; luego por un acto remiso se aumenta el hábito. Así, por ejemplo: si uno tiene un hábito como ocho y hace un acto como cuatro, este acto por la continuación se podrá hacer como diez, porque es cierto que cuanto mayor tiempo se continúa el acto, tanto más meritorio es; y cuando cualquier acto es continuado parece que, aunque en su origen remiso, aumenta el hábito.

Estos dos últimos argumentos traen una duda:

Supuesta la opinión de que el hábito no es acrecentado por un acto remiso, ¿pueden muchos actos remisos acrecentar el hábito o puede un sólo acto remiso llegar a equivaler en mérito a un acto más intenso?

Tres opiniones contestan a esta duda.

Primera. De cualquier manera que se llegue al mérito del acto intenso, ya por multiplicación de actos, ya por

la continuación de uno solo, se aumenta el hábito; porque, como se ha dicho, la intensificación del hábito infuso es por razón del mérito; luego, si ya por la multiplicación de los actos remisos, ya por la continuación de un mismo acto remiso, se llega a mérito igual al de un hábito más intenso, se aumenta el hábito infuso.

Contra esta opinión se dice que parece seguirse que por cualquier acto, aun remiso, se aumenta el hábito. Pues parece que por la continuación se llegue siempre al mérito del acto intenso, principalmente defendiendo que en cualquier instante de la continuación, se continúa el acto libremente.

Además. Que Santo Tomás dice que por la multiplicación de actos remisos no se aumenta necesariamente la caridad, y ciertamente los doctores que niegan la intensificación de los hábitos por los actos remisos no hubieran admitido que por la multiplicación o continuación de tales actos se aumenta el hábito.

Y así es la segunda opinión, que por los actos remisos ni continuados ni multiplicados se aumenta la caridad; y tal vez fué esta la opinión de los antiguos.

Mas contra ella se dice que es cierto que por la continuación y frecuencia de los actos remisos se hace algo mejor que por un solo acto intenso, y parece inconveniente que quien es mejor no tenga mayores dones de Dios, y, por consiguiente, mayores virtudes infusas; luego tal multiplicación o continuación basta para la intensificación del hábito.

Por eso hay una tercera opinión media que dice que por los actos remisos no se aumenta el hábito; pero, en viniendo un acto más intenso, se aumenta el hábito, no sólo por él, sino también por todos los actos precedentes por muy remisos que hubieran sido.

Mas esto parece una adivinación y un capricho. Pues si la razón de la intensificación es el mérito y en los precedentes actos remisos hubo suficientes méritos, parece ridículo que haya que esperar a que se ponga un acto más intenso que sea de suyo suficiente para aumentar el hábito. Y Santo Tomás pone el ejemplo de las gotas que cavan la peña, que la última cava en virtud de la precedente (1), y así es de los actos meritorios; de donde, que, puesto algún acto remiso con los precedentes, se aumente el hábito, lo cual no podría hacer un acto solo, como la gota que cava la piedra (2).

La duda está en cuál de las tres opiniones es la verdadera.

Sentenciaré mejor por medio de proposiciones.

La primera es contra la sentencia de muchos escolásticos:

> **El mérito de ningún modo es proporcional a la intensidad, es decir: si el amor de Dios es intenso como tres, no es necesario que sea meritorio como tres.**

Segunda proposición:

> **No sólo no es proporcional el mérito a la intensidad, pero tampoco una gran multitud de actos remisos equivale a un acto intenso y perfecto.**

---

(1) Sobre lo cavado por la precedente que le abrió camino y contribuyó como ella a la misma labor común. No parece exacto decir *en virtud de la precedente*.

(2) Lo cual quiere decir, que cada acto deja huella en el hábito, sobre la cual huella trabaja e imprime la suya el acto siguiente, hasta que entre muchas producen el efecto total.

Pero yo pregunto: ¿En qué consiste esta huella? Porque ella ha de consistir en algún género de aumento del hábito, para que la suma de las huellas sea aumento de él, ni más ni menos que la acción de cada gota es cavar algo

Quiero decir, que más meritorio es un acto de amor de Dios perfecto, que sea, por ejemplo, como diez, que cien actos imperfectos de los cuales cada uno sea como uno.

Se prueban ambas proposiciones.

Porque la dificultad por parte del objeto hace mucho para el mérito, y es más difícil hacer un acto de amor perfecto que cien imperfectos.

Además. Porque más conforme es al precepto del amor de Dios amar una vez a Dios con gran esfuerzo, que frefrecuentemente con tibieza y flojedad, porque el precepto es que le amemos de todo corazón.

También. Es más perfecta una oración con gran devoción y atención, que muchas tibias y remisas.

Se confirma todo esto, porque en la estimación de las cosas, se estima más una cosa perfecta en su especie, que diez imperfectas, como se ve en las piedras preciosas; pues, es más precioso un diamante de la magnitud de una avellana que cien diamantes pequeños, aunque todos juntos pesen más que él, y esto en todas las otras piedras preciosas.

Entre los animales, es mejor un caballo perfecto que diez imperfectos e inválidos.

---

para que la acción de todas ellas sea una excavación mayor, tal que quede la piedra perforada.

Y si es algún aumento, tenemos que cada acto, por remiso que sea, aumenta el hábito, y no ha de esperar a que le ayuden los demás. Y más irracional fuera todavía decir, parece, que los actos remisos necesiten un acto más intenso que el hábito, para que, al ponerse él, se sumen los actos de todos; como si dijéramos, siguiendo la comparación, que la acción de todas las gotas, por muchas que sean, no llega a perforar la piedra sin que venga una gota más intensa que la piedra, es decir, cuya fuerza de perforación sea mayor que la resistencia total de la piedra; pues esta gota sola se bastaría por un lado, y, por otro, algo han cavado las otras gotas para que, puesta una sola de ellas, ya no se necesite una intensidad de perforación correspondiente a todo el grosor y cohesión de la piedra, mucho menos mayor.

Por tanto, de mayor precio es una obra perfecta de virtud, que muchas imperfectas y pequeñas, aun en la misma especie.

Tercera proposición: lo mismo debe decirse de la continuación. Es absurdo y ridículo el cálculo de los escolásticos, que si alguno en la producción del acto merece como diez, en cualquier instante de la continuación merece otro tanto. Digo, pues, que:

A no ser que haya gran continuación y perseverancia en el acto, no se duplica el mérito.

Aunque puede haber tanta continuación y perseverancia, que puede haber mayor mérito en la continuación que en la producción.

Cuarta proposición:

De cualquier manera que se llegue a mérito igual con el del acto intenso, sea por multiplicación, sea por continuación del acto, sin duda se aumenta el hábito.

Mas no ocurre tan frecuentemente, como se ha dicho.

Se prueba la proposición porque tal (1) es igualmente bueno como lo fuera otro por el acto intenso; luego obtiene también iguales virtudes. Pues, parece inconveniente que el que es mejor no obtenga mayor caridad. Si, pues, alguno es mejor por la multiplicación o continuación de los actos de caridad, que otro por un acto intenso, tiene mayor caridad.

Además, que el aumento es como un premio; luego si hay suficiente mérito, habrá también aumento.

También. Ciertamente parece absurdo que el que tiene caridad como veinte y, no obstante, ora todo el día con mérito como diez y nueve, no merezca aumento de caridad. Esto parece conforme a la doctrina de Santo Tomás

(1) El que hace multiplicados actos remisos o sostiene mucho tiempo un mismo acto.

(2, 2, ut supra) que dice, que cualquier acto merece aumento, aunque no inmediatamente, sino cuando el hombre se haya dispuesto suficientemente, y parece que esta disposición sea cuando se llega a mérito igual con el del acto intenso.

Y con esto se contesta al tercero y cuarto argumento.

Quinto argumento principal: Porque parece seguirse de la opinión, que cuanto quiera haga uno con todo el conato, nunca por la continuación se aumentará el hábito. El consiguiente parece absurdo, a saber, que nada haga para el aumento del hábito el que uno persevera durante mucho tiempo en el acto bueno. La consecuencia se prueba, porque, demos, por ejemplo, que Pedro, que tiene hábito como cuatro, haga un acto como cuatro; en el primer instante el hábito será igual al acto, y el acto permanece igual en la continuación, como suponemos, y, según la opinión, el acto igual no aumenta el hábito; luego, nunca en la continuación se aumentará el hábito.

Se contesta lo que ya se ha dicho, que en el aumento de los hábitos infusos se atiende solamente al mérito, y en la continuación se puede llegar a mérito mayor que la magnitud del hábito al que fuera el de un acto más intenso, y así se aumentará el hábito.

Sexto argumento: Se sigue que, en igualdad de condiciones, estaría en mejor situación el que hace primeramente un acto remiso y después uno intenso, que el que, al contrario, hace primero un acto intenso y después remiso. Por ejemplo: Pedro, que tiene caridad como ocho; hace primero un acto como cinco y después como diez,

según la regla dada, se aumentará el hábito como siete. Mas, si, al contrario, hace primero un acto como diez y después como cinco, sólo aumentará el hábito como dos.

Y se prueba, porque al instante que ponga el acto como diez, ya el hábito ha aumentado como dos, es decir, hasta diez, y por el acto siguiente como cinco no aumentará el háblto; luego se sigue la consecuencia de que el orden de los actos influye mucho en el aumento, lo que parece absurdo.

Digo en primer lugar, que tal vez este argumento y otros parecidos muestran que nuestra opinión no carece tampoco de tacha ni se libra de dudas y dificultades, y acaso es menester poner otra opinión distinta de las tres dichas.

En segundo lugar digo, que no es mayor inconveniente conceder el consiguiente que conceder lo mismo del hábito adquirido (1). Del cual es necesario conceder, que si alguno tiene un hábito como ocho y hace un acto de él como nueve y luego como diez, los dos actos aumentarán el hábito porque siempre lo hallarán más débil que él; mas, si cambiado el orden, primeramente se hace un acto como diez y luego como nueve, el primero aumentará el hábito pero no el segundo porque hallará ya el hábito más intenso que él.

Y aun de los demás agentes naturales parece que es necesario conceder otro tanto. Pues, si primeramente se aplica un calentador como cuatro y después otro como ocho, ambos producen calor y lo aumentan; mas, si se cambia el orden, y primeramente se aplica el calentador como ocho y después él como cuatro, éste segundo no

(1) Es decir: no es mayor inconveniente decir de los hábitos infusos que el orden de los actos influye en el acrecentamiento de ellos, que decirlos de los hábitos adquiridos.

hace nada, como se ha declarado; aun cuando, en verdad, no hay semejanza, porque en los hábitos infusos el acto remiso y el intenso se computan como un solo acto en cuanto al mérito, y así pueden hacer aumento, lo que no puede decirse del hábito adquirido.

Séptimo argumento. Porque por lo menos se sigue, que si alguno que tiene hábito intenso hace solo un acto remiso, que ni por la continuación llegue al mérito del intenso, se sigue, digo, que por aquel acto nunca recibirá aumento de caridad, haciéndose, no obstante, por dicho acto mejor que otro que ni siquiera lo pone en igualdad de circunstancias.

Contesto que ciertamente parece que debe concederse el consiguiente según esta opinión; y es suficiente que aumente la gracia.

De todo lo dicho se desprende que acerca del aumento de la gracia es la misma la opinión de los nominales, o sea de los modernos, y de Santo Tomás, y todos ellos se diferencian de la opinión de Escoto.

En segundo lugar se sigue que no es cierto, sino muy dudoso cómo se haga el aumento de la caridad y de las virtudes infusas. Y a mí, ni me place del todo la opinión de Santo Tomás, y no puede satisfacer cumplidamente a las dudas que nacen de ella.

En tercer lugar, que parece como más probable que no por cualquier acto se aumenta la caridad.

En cuarto lugar, que se podría, no obstante, defender probablemente que por cualquier acto se aumenta la caridad, no al modo como piensan los adversarios, sino di-

ciendo que la caridad como diez se aumenta en dos grados por un acto como doce y en uno por un acto como seis y en medio por un acto como tres, y así proporcionalmente.

Por fin, que en esta materia me es más fácil decir qué es falso que qué es verdadero.

SEGUNDA PARTE

DE LA DISMINUCIÓN DE LA CARIDAD

En la segunda parte de esta relección hemos de tratar de la disminución de la caridad.

De dos maneras se puede entender o disputar que disminuye la caridad (1).

De un modo, por el pecado venial; de otro, por el pecado mortal; de tal manera, que por razón del pecado venga uno a menor gracia y caridad de las que tenía antes.

Acerca del primer modo se duda:

¿Se disminuye por el pecado venial la caridad o la gracia?

Parece que sí, porque cuanto crece la ofensa tanto disminuye la gracia, como es claro en toda vida civil; pues tanto cae uno de la gracia de otro cuanto le ofende. Pero el pecado venial es ofensa de Dios; luego disminuye la gracia.

Se argumenta en contrario, diciendo que, multiplicados los pecados veniales, se borraría la gracia y la caridad; pues todo finito se acaba por sustracción de partes finitas.

Contesto a este argumento que es opinión de Altisidoro, famosa en las escuelas, que el pecado venial disminu-

---

(1) Hay dos modos de disminuir la caridad de los cuales se puede disputar.

ye la caridad; la cual opinión es combatida por todos los doctores, tanto antiguos como recientes. Acerca de la cual cuestión pongo dos proposiciones.

Primera:

La opinión de Altisidoro no es tan improbable como suele parecer en las escuelas.

Se prueba, porque en favor de ella hay argumentos de peso, y los argumentos contra ella se resuelven fácilmente; luego aquella opinión es probable.

Los argumentos favorables a la opinión de Altisidoro son:

Primer argumento:

Lo que se ha hecho no debe parecer tan flojo (1). Si, pues, no nos imagináramos que la gracia es hábito, sino que el hombre es grato a Dios por la voluntad divina, que lo tiene acepto, fácil sería entender cómo por pequeñas ofensas, a saber, por pecados veniales, el hombre se haría menos grato, como es también el hombre menos grato al amigo por la multiplicación de las ofensas, aunque leves. Y ciertamente, si es lícito argüir de las cosas humanas a las divinas, no hay duda que está en uso entre los hombres, aun entre los buenos, que se disminuya la amistad por la multiplicación de las ofensas, aunque leves, las cuales, sin embargo, no son suficientes a romper la amistad. Ignoro, pues, por dónde adivinamos que seamos tan amigos de Dios y tan gratos después de la infinita muchedumbre de los pecados veniales.

Se argumenta, además, en favor de esta opinión, diciendo que por la multiplicación de los pecados veniales

(1) *Quod factum est non debet videri ita infirmum.* Parece que no está mal traducido. Pues, no lo entiendo; a no ser que quiera decir, que el argumento que estriba en que ocurran casos, de los que ya han ocurrido algunos, no es argumento flojo.

se hace el hombre menos pronto para actos de caridad y de otras virtudes, pues disminuye el fervor de la caridad, como conceden los doctores. Luego es señal de que el hábito es menor; pues el hábito mayor hace mayor fervor y mayor prontitud y firmeza; lo contrario de lo cual experimentan los que tienen costumbre de pecar venialmente.

Cuando se objeta, argumentando en favor de la opinión contraria, que se sigue de la opinión de Altisidoro, que por la multiplicación de los pecados veniales se borraría por fin la caridad y la gracia, contestan algunos que cuando se llega a aquel grado de disminución que ya por solo un pecado venial es arrebatada la gracia, ya este venial no es tal sino mortal, precisamente por esta circunstancia.

Mas, esta contestación no satisface, porque ignoramos todos invenciblemente aquella circunstancia, pues nadie puede saber cuándo está la gracia en tal estado. Además, que sería menester confesarse de tal pecado mortal, el cual indudablemente se hallaría en muchos que, preservándose de los mortales, no obstante, tuvieran gran multitud de veniales; y hasta ahora no se ha hallado alguno que se confiese y arrepienta de este pecado, ni ha habido teólogo que lo haya aconsejado. Luego...

Además, que el pecado mortal que quita la gracia no es mortalmente más grave que él mismo por la circunstancia ésta: pues, matar a un hombre no es más grave o, al menos, no es mortalmente más grave en aquel que estaba en gracia que en aquel que no estaba; luego, por la circunstancia de quitar la gracia un pecado venial, no cambiaría la especie ni sería indefinidamente más grave (1).

---

(1) No fuera de una gravedad incierta, mayor o menor, según la cantidad

Se argumenta además contra la solución dada por los amigos de Altisidoro, que se presupone en ella una cosa falsísima: que se está obligado a la conservación de la gracia por precepto especial (1); lo cual no es verdad. Pues quien está en gracia y adultera no peca contra dos preceptos, sino sólo contra el precepto de no adulterar.

Por eso, otros contestan a la objeción diciendo que el segundo pecado, aunque sea igual que el primero, no quita igual cantidad de gracia que el primero, sino sólo proporcionalmente, a saber, si uno quita un grado, el otro quita medio y el tercero la cuarta parte. Y así sucesivamente (2). Y es claro, que, si esto es así, aun cuando se multiplicasen indefinidamente los pecados veniales, nunca se quitaría totalmente la gracia.

Pero éstos, al hablar así, no traen razón alguna que nos pruebe que el segundo pecado no quita tanto como el primero, sino solamente que, de no ser así como ellos dicen, se sigue el inconveniente que se ha hecho ver; lo cual no es resolver nada y es dar soluciones arbitrarias.

Y así yo contesto al inconveniente de otro modo, a saber:

Ningún pecado venial puede quitar la gracia, aun cuando pudiera quitar parte de ella.

Y es la razón, que, así como el aumento de la gracia es como premio, su disminución es como pena. Si algún

---

de gracia que faltase por quitar y que él quitaría al disminuirla de la cantidad en que la hubiese dejado el último pecado venial anterior.

(1) Claro está, si al llegar a un grado de disminución tal que ya por un pecado venial se quita la gracia totalmente, y el venial por esta circunstancia es hecho mortal, es porque se quebranta por el acto, que antes era venial un precepto nuevo grave, que sería el de conservar la gracia en cualquier cantidad por pequeña que sea; pues, no se ve otra razón de este cambio de especie en el acto de suyo venialmente pecaminoso.

(2) Así como una especie de ley de Mariotte aplicada al orden sobrenatural. Parece esto un poco caprichoso.

venial quitase totalmente la gracia, fuera él castigado más que ningún otro pecado venial precedente; pues, es manifiesto que mayor mal es y más grave pena ser privado de un grado de gracia cuando sólo se tiene aquel grado, que ser privado de cien cuando se tienen doscientos; es peor perder totalmente la gracia, que venir de mayor a menor gracia.

Y así, diremos que si uno tiene diez grados de gracia y por su pecado venial puede perder un grado y por otros pecados multiplicados se pueden perder ocho, al llegar al décimo grado ningún venial ni muchos veniales cuantos quiera, podrán arrebatar todo aquel grado, sino sólo la mitad o tres partes. Y no es esta afirmación caprichosa; porque le es más grave perder medio grado al que tiene uno solo, que perder diez al que tiene cien; así como es mayor pena para el que tiene diez monedas de oro perderlas todas, que perder veinte para el que tiene mil, y es más grave para el que tiene diez perder nueve, que perder cincuenta para el que tiene cien; y de este modo podremos salirnos de la objeción.

Si esto no agrada, se podrá contestar de otra manera, que los veniales posibles en toda la vida de un mismo hombre son ciertos y determinados, siendo cierto el tiempo de su vida; y, por consiguiente, aunque la muchedumbre de ellos podría ser incontable, es, no obstante, cierta, pues es limitado y determinado el número de actos que puede hacer uno en una hora y, consiguientemente en toda la vida, que consta de horas finitas.

Supuesto esto, diría, que la menor gracia, como, por ejemplo, la bautismal o cualquier otra, tiene más partes que pecados son posibles en la vida de un hombre, y un pecado venial no puede quitar sino una de estas partecitas. Como si dijéramos que los pecados veniales posibles

son un millón, cualquier gracia es descomponible todavía en mayor número de partes, y si un venial podría quitar una parte, nunca se llegaría a la última. Y esto no fuera tan absurdo.

Y si ni esto tampoco satisfaciese, diría todavía que si uno vive mncho tiempo en gracia y no peca mortalmente, aun dado que cometa muchos pecados veniales, es imposible que no merezca muchas veces y aumente la gracia; y así, si los veniales disminuyen la caridad, por otra parte aumentará más que lo que disminuirá. Y de este modo evadiremos la objeción.

Se puede confirmar todo esto, porque la templanza adquirida y las otras virtudes se disminuyen por los pecados veniales contrarios a aquellas virtudes, y, no obstanta, no pueden totalmente desaparecer las mismas virtudes; si, pues, alguno tuvo la virtud de la templanza, cuanto quiera peque venialmente en la materia de la templanza, nunca dejará de ser templado.

Y así se podría defender la opinión de Altisidoro.

Mas, no obstante esto, sea una segunda proposición:

La opinión común es la contraria a Altisidoro y es mucho más probable y, a mi juicio, la más verdadera.

Aparte de los argumentos comunes contra Altisidoro, argumento yo contra él de esta manera.

Se sigue de la opinión de Altisidoro que puede a la vez aumentar y disminuir la caridad, porque puede uno pecar venialmente a la vez y merecer, como es cierto; y el consiguiente parece no sólo falso e imposible, sino también ininteligible, pues ¿cómo puede ser que una cantidad no extensa aumente y disminuya en el mismo instante?

Y se confirma, porque si la caridad es como diez y

peca uno con pecado venial, por el cual merezca perder un grado, y, por otro lado, merece un grado, no habrá mudanza alguna en la caridad, sino que permanecerá como diez, como antes era, lo que parece ridículo que merezca uno aumento y no se le dé.

Además, pregunto yo: Si se perdona luego el venial, ¿se restituye la gracia perdida, o no? Si dices que sí, es en vano aquella disminución, siendo necesario conceder que, cuando se perdonan los pecados veniales, se vuelve al primitivo estado. Si lo niegas, te contesto que te equivocas, pues no son de peor condición los pecados veniales que los mortales, y por la penitencia vuelve el pecador mortalmente al primitivo estado y se le restituye la gracia; luego mucho más por el perdón de los veniales se le restituirá la gracia perdida por ellos.

Y se confirma, porque cuando son perdonados los pecados veniales por cualquier sacramento o por un acto de amor de Dios, perseverando siempre en gracia, se recupera toda la gracia perdida por razón de los veniales; así aquella disminución es vana y fingida.

Y basta de la primera manera de disminución. De la segunda manera, como no hay tiempo, disputaremos otro día.

RELECCIÓN

DE

LA TEMPLANZA

Omne quod movetur et vivit erit vobis in cibum: Todo lo que se mueve y vive será para vuestro alimento.

(*Gen.*, *9.*)

La primera cuestión que sobre este lugar de la Escritura he pensado tratar, es ésta.

¿Es lícito alimentarse de carne humana?

Parece que sí, por el lugar citado donde no se hace excepción alguna; o, al menos, no parece que sea mortal, porque no es contra la caridad de Dios ni del prójimo.

En segundo lugar, porque no leemos que haya sido nunca prohibido, al menos por la ley divina.

En tercer lugar, porque los médicos usan en las farmacias de carnes humanas, que llaman carnemomia; luego.....

Contra esto está el derecho de gentes, que siempre lo consideró abominable.

Y Aristóteles dice (7 *Ethic.*) que es fiereza alimentarse de carnes humanas.

En dos partes se resolverá la cuestión acerca de la materia de la templanza.

Es la primera:

Si el hombre tiene obligación de conservarse a sí mismo por medio del alimento.

Es la segunda:

Si tiene el hombre deber de conservar la especie mediante el matrimonio.

Acerca de la primera parte, se preguntan nueve cosas:

1.ª Si tiene el hombre obligación absoluta y por qué derecho.

2.ª Si es lícito usar absolutamente de todos los alimentos a excepción de la carne humana.

3.ª Si es lícito usar como alimento de la carne humana.

4.ª Si es lícito saciar a los hombres.

5.ª Si por esta razón es lícito hacer la guerra a los bárbaros.

6.ª Si es lícito abstenerse perpetuamente de algunos alimentos fuera del caso de extrema necesidad.

7.ª Si es lícito abreviar la vida por la abstinencia.

8.ª Si en extrema necesidad es lícito abstenerse de cierto género de alimentos.

9.ª Si pudo la Iglesia prohibir cierto género de alimentos y comidas.

Acerca de la segunda parte, se pueden preguntar otras tres cosas:

1.ª Si fué alguna vez precepto engendrar hijos.

2.ª Si hay precepto ahora de engendrarlos.

3.ª Si, en caso que hubiese de perecer totalmente la especie humana, tendrían los hombres obligación de engendrar hijos apesar del voto y de los otros impedimentos de consanguinidad.

De lo primero, a saber, si tiene el hombre deber de conservarse mediante el alimento, digo que parece que

no, porque de otra suerte el enfermo, que por repugnancia de los alimentos no comiera, debería ser culpado de pecado mortal.

Además; por igual razón se deberían tomar medicinas. Y el consiguiente parece falso, según aquello de Agata: *Nunca apliqué a mi cuerpo medicina carnal;* y hay entre las epístolas de San Jerónimo ciertas cosas pertinentes a este propósito. Y Catón parece que condena (Plin., lib. 29, cap. I) el uso de los médicos. Y hasta el año 535 de la fundación de Roma, no vino a la ciudad el primer médico. Además: al condenado a muerte por el juez le es lícito no comer, porque el condenado a la cárcel o a la muerte no tiene obligación de huir.

Mas, contestamos nosotros, y sea la primera proposición:

Todos tenemos obligación de conservar la propia vida mediante el alimento.

Se prueba en primer lugar, porque obrar contra la inclinación natural es ilícito; mas, a la propia conservación comiendo hay inclinación natural; luego no conservarse es ilícito.

Se prueba la mayor, porque, o la inclinación natural se sigue del derecho natural o, al contrario, el derecho natural nace de la inclinación natural, y sea esto o sea aquello, obrar contra la inclinación natural es obrar contra el derecho natural, lo cual es ilícito; luego...

Se prueba la menor, porque todos los animales son inclinados naturalmente a usar de los alimentos, e inclinación natural es la que imprimió, no el uso o la razón, sino la naturaleza; así como derecho natural es el que la naturaleza enseñó a todos los animales. (V. inst. *De iustitia et jure,* párr. *Jus naturale,* y dig. *Eodem titulo* ley *Jus naturale.)*

Y se confirma, porque de este modo probamos que muchas otras cosas son ilícitas, y así probamos que muy gravemente pecan los padres odiando a los hijos y el hermano odiando al hermano y el pariente al pariente, porque es contra la inclinación natural.

Segunda razón. Todos tenemos obligación de amarnos a nosotros mismos; mas, el que no guarda su vida obra contra el amor de sí; luego, es ello ilícito.

Se prueba la mayor, porque hay precepto de amar a los demás como a sí propio; luego, si el hombre no tuviese obligación de amarse a sí, tampoco al prójimo.

Tercera razón. El que no usa del alimento necesario para conservar la vida, se mata a sí mismo; pero matarse a sí mismo es ilícito; luego...

La mayor es clara, porque no alimentar al prójimo en tiempo de necesidad es matarlo, según aquello de San Ambrosio: *Alimenta al que muere de hambre; si no le alimentaste, le mataste.* La menor también es clara, porque como dice el Agustino en el primer libro *De Civitate Dei: Quien dijo «no matarás» no exceptuó a sí mismo* (1). De donde, como matarse a sí mismo es matar a un hombre, es ilícito.

Además: San Jerónimo enseña: *Nada importa el modo como te matamos: porque ofrece holocausto de latrocinio* (2) *el que o por excesiva carencia de alimentos o por insuficiencia de alimentación aflige inmoderadamente el cuerpo.*

Y Santo Tomás dice (I part., q. 97, art. 3, ad 3) que

(1) Es decir el mismo a quien daba el precepto.

(2) Lo que se debe al cuerpo y no se le da es robado a él; por tanto, el holocausto que de ello se hace es holocausto de latrocinio. No recibe Dios el holocausto de lo robado.

también Adán hubiera pecado si no hubiese tomado el alimento necesario.

En cuanto a los argumentos en contra, digo al primero:

Primero, que si alguien se abstuviese voluntariamente del alimento, como lo leemos de algunos gentiles en Valerio y Plinio, no se puede dudar que pecaría mortalmente, por más que ellos, juntamente con otros errores, pensasen que es laudable.

Segundo, que si un enfermo puede tomar alimento con alguna esperanza de la vida, tiene obligación de tomarlo, como se tiene también de dárselo si no puede él tomarlo.

Tercero, que si el decaimiento de espíritu es tan grande y tanta la alteración del apetito, que sólo con gran trabajo y casi con cierto tormento puede el enfermo tomar alimento, entonces se considera como imposibilitado y se excusa de pecado, por lo menos mortal, principalmente cuando es escasa la esperanza de vida, o nula.

En confimación de ello (1) se contesta:

Primero, que no es lo mismo de la medicina que del alimento. Pues el alimento es de suyo medio ordenado a la vida animal y natural, mas no la medicina; y no tiene el hombre obligación de echar mano de todos los medios posibles para conservar la vida, sino de los medios de suyo ordenados a ello.

Segundo, que una cosa es morir por defecto de alimento, lo que se imputaría al hombre y fuera muerte violenta, y otra cosa morir en fuerza de una enfermedad que ha invadido el cuerpo naturalmente. Y así, no comer fuera matarse; mas, no tomar la medicina fuera no impedir la

---

(1) Con esta confirmación responde a las objeciones de que se ha hecho cargo.

muerte que amenaza, a lo cual no siempre está el hombre obligado, pues consta que en algún caso podría uno defender lícitamente alguna vez su vida, pero no tendría obligación de ello; y una cosa es no alargar la vida y otra cosa acortarla. Lo segundo es siempre ilícito, mas no lo primero.

Tercero, que si alguno tuviese certidumbre moral de que por la medicina habría de recobrar la salud y sin la medicina moriría, no parece que se pueda excusar de pecado mortal, porque si no diese medicina al prójimo que está enfermo de muerte pecaría mortalmente, y la medicina es de suyo ordenada por la naturaleza a la salud. Mas, como esto apenas puede saberse ciertamente, por eso no pueden ser condenados como mortalmente pecadores los que propusieren abstenerse en general de todas las medicinas, aunque no sea esto laudable, comoquiera que Dios creó la medicina para el caso de necesidad, como dice Salomón.



De lo segundo, a saber, si es lícito usar de todos los alimentos, a excepción de la carne humana, digo:

Parece que no, por la ley vieja, en la que se prohiben muchos, lo mismo de los animales terrestres que de los acuáticos y volátiles (Levit., 11).

Y no es bastante decir que eran preceptos ceremoniales, pues ¿a qué iba prohibir tan variadas y tantas especies de cuadrúpedos, de aves y de peces? No todos parece que tengan misterio, sino que son preceptos morales que no cesaron, pues los ceremoniales pertenecían al culto de Dios (Exod., 18) (1).

(1) La única razón por la que se podría afirmar que los preceptos de no

Además. En el capítulo 9 del Génesis parece que se concedió por primera vez el uso de los animales; luego por lo menos antes era prohibido. Y en el capítulo primero del Génesis se dice: *Os di toda hierba que lleva simiente,* y nada dice de los animales. Luego, por lo menos antes del diluvio, no fué lícito usar de todos.

Por fin, después en la ley nueva fué mandado, aun a aquellos que procedían del paganismo (1), que se abstuvieran de ahogado y de sangre; luego, por lo menos ahogado y sangre no es lícito comerlos.

Lo contrario dice el texto tomado para encabezar la relección: *Todos los peces del mar han sido puestos en vuestra mano; todo os lo entregué como hortaliza verde y fresca* (2).

Sea de esto la primera proposición:

Ningún género de alimento estuvo ni está prohibido al hombre por el derecho natural.

Se prueba, porque todo es por el hombre, según aquello: *Todo lo sometiste bajo sus pies, las ovejas, los bueyes,* etc. Pero, el hombre no puede usar de la mayor parte de esas cosas sino como alimento. Luego, nada se le ha prohibido.

Y se confirma por aquello del Génesis (cap. 1): *Dominad a los peces del mar y a las aves del cielo y a todos los animales que se mueven sobre la tierra.* Pero el dominio es

comer determinados animales eran ceremoniales, es que encerraban algún misterio en cuya representación hubiera consistido parte del culto externo.

(1) Para que no se pueda contestar que los judíos que reconocían al Mesías y eran hechos cristianos ya tenían ciertas prohibiciones en su ley, la cual, si fué abolida por Nuestro Señor Jesucristo, fué escrupulosamente observada por muchos judío-cristianos primitivos, alentados principalmente por el primer Obispo de Jerusalén, el Santo Apóstol Santiago.

(2) No es éste el texto con que encabeza la relección: es más universal y mejor traído aquél que éste: allí se refiere a todos los animales, aquí sólo a los peces.

el derecho de tomar algo bajo su potestad, y el hombre no puede usar de muchos animales sino como alimento. Luego...

Además. Lo que está prohibido por el derecho natural puede conocerse como tal por la razón natural; mas, no hay razón natural que nos convenza de que haya algún animal prohibido. Luego...

También. Porque no hay mayor razón para un animal que para otro; por tanto, si uno estuviese prohibido, lo estarían todos; lo cual no puede decirse.

Otra razón. Dios y la naturaleza nada hacen en vano; ahora bien, en vano habría alimentos si no fuera lícito comer de ellos. Luego...

Más. Como dice Santo Tomás (1 p., q. 96, art. 1), *todos los animales están naturalmente sujetos al hombre;* pues, lo más imperfecto es para el uso de lo más perfecto, como la materia es para la forma y las plantas para los brutos; luego los brutos para el hombre. De donde, el filósofo enseña (I *Polit.*), que la caza de bestias salvajes es justa y natural, porque por ella se apodera el hombre de lo que es naturalmente suyo; y con mayor razón es dueño el hombre de las demás cosas, pues se dice en el Génesis (capítulo 1): *Hagamos al hombre para que sea señor de todas las criaturas.* Y se confirma (I Tim., 4): *Toda criatura de Dios es buena y no es de desechar nada que se recibe con acción de gracias.* Mas, los preceptos morales no cesaron; luego, no hay prohibido alimento alguno por el derecho natural.

De donde, Santo Tomás (1, 2, q. 102, art. 6 ad 1) dice: *No hay alimento alguno que sea inmundo de su naturaleza con inmundicia de culpa.* Y San Mateo (cap. 15): *No lo que entra en la boca mancha al hombre,* etc.

Y en las actas de los Apóstoles se lee, que como hu-

biese visto Pedro un lienzo en el que había toda clase de cuadrúpedos y reptiles de la tierra (1), oyó: *mata y come;* y como Pedro contentase: *lejos de mí, Señor, porque nunca comí cosa común e inmunda,* una voz le replicó: *Lo que Dios purificó no le llames tu común.*

También Agustín contra Fausto (lib. 6): *Nada es inmundo por su naturaleza;* y largamente disputa esto contra los maniqueos.

Santo Tomás enseña lo mismo (1, 2, q. 103, art. 4, ad 3), recordando aquello: *Todas las cosas limpias para los limpios.* (Tit., 1.)

San Agustín contra Fausto (lib. 6, cap. 8), dice esto: *Toda criatura de Dios es buena; pues todas las cosas naturales son buenas en su orden y nadie peca en ellas.* Pero los maniqueos llamaban inmundas todas las carnes y que tenían almas humanas.



Se contesta a los argumentos contrarios.

Al primero se dice que todos aquellos preceptos se computan entre los ceremoniales, como es manifiesto por Santo Tomás (1, 2, q. 102, art. 1). Y a la razón de los contrarios responde el Santo: *A lo primero hay que decir que al culto divino no sólo pertenecen los sacramentos y otras cosas parecidas, que se ordenan inmediatamente a Dios, sino también la debida preparación de los adoradores de Dios para el culto del mismo;* lo cual se hace también por cierta manera de comida y bebida, y así, los ayunos ecle-

(1) «Y vió el cielo abierto y que descendía un vaso, como un gran lienzo que, atado por sus cuatro cabos, era bajado del cielo a la tierra; en el cual había de todos los cuadrúpedos y de los reptiles de la tierra y de las aves del cielo; y vino a él una voz que le dijo: *Levántate, Pedro, mata y come.*» (Hehos de los Apóstoles, cap. 10, versículos 11, 12 y 13.)

c

siásticos en las vísperas de las festividades pertenecen al culto divino.

Mas, todos los alimentos que son prohibidos a los judios, encierran cierta manera de corrupción e inmundicia, como elegantemente declara Santo Tomás en el mismo lugar y en la q. 102, art. 6, aparte de que en muchas observancias respecto a viandas se contenía la figura y misterio de Cristo y de sus sacramentos.

O también puede decirse que eran preceptos judiciales, porque miraban al buen gobierno del pueblo.

Respecto a lo otro, que es mayor duda, se acrecienta lo duda porque aquella observancia continuó en la Iglesia no sólo en tiempo de los apóstoles sino mucho después. En tiempo de Tertuliano duraba todavia, como es manifiesto por su Apología, cap. 9, y por el Concilio Gangrense, y se lee en la distinción 30 entre los errores condenados en él: *Si alguien creyese que el que come carne... a excepción de la sangre, de lo inmolado a los ídolos y del ahogado, es condenado, sea anatema* (1).

---

(1) La mayoría de los lectores no habrán oído hablar nunca del Concilio Gangrense.

Gangres era la metrópoli de la Plafagonia, en el Asia Menor. Aquí y no en Gangres del Arabia Feliz o en el país de los pelasgos, como han creído algunos escritores, fué donde tuvo lugar el Concilio de que hablan Sócrates (*Hist. eclesiást.*, lib. II, cap. XLV) y Sozomeno (*Hist. eclesiást.*, lib. II, capitulo XIV) y otros.

Se ignora la fecha de la celebración. Unos la ponen en 325, inmediatamente después de la celebración del primer Concilio Ecuménico, porque en las compilaciones de los concilios figuran los decretos de Gangres a continuación de las actas de Nicea.

Parece que Osio asistió a Gangres como legado de S. Silvestre Papa.

Sin embargo, la opinión común asigna al Concilio de Gangres la fecha del 330 al 362.

Condenó la secta de los eustacianos que reprobaban el matrimonio, el uso de carnes y la posesión de bienes temporales.

Y lo mismo dice Rabano en el Penitenciario y cuantos fueron hace cuatrocientos años, y aún se dice más que todavía hoy guardan los griegos aquel precepto y se abstienen de sangre y de ahogado.

A lo cual responde Santo Tomás (1, 2, q. 103, art. 4, ad 3), que estas cosas son prohibidas no para observancia de la ley vieja, sino para que en un principio pudiese cuajar la unión de gentiles y judíos. Pues, a los judíos les eran abominables por antigua costumbre la sangre y el ahogado; por eso se prohibió a los gentiles. Mas, en cesando la causa, cesó el efecto, y en viniendo la ley de la libertad y la luz evangélica no hay que rechazar nada de lo que se recibe con acción de gracias. (I Tim., 4.)

De donde Santo Tomás había creído que bien dijeron Tertuliano, el Concilio Gangrense y Rabano: pues, entendió esto para los antiguos.

De lo cual se sigue que fué aquel precepto apostólico, no divino.

Mas, se pregunta, ¿cuándo cesó de obligar?

Se responde.

Primero.

Por costumbre contraria pudo ser abrogado, porque es precepto humano que puede ser por contraria costumbre abrogado, como es manifiesto por Santo Tomás (1, 2, q. 97, art. 3).

De donde, como hace ya cuatrocientos años que hay costumbre en contrario, fué abrogado aquel precepto.

De lo cual se sigue, que si todavía dura entre los griegos la costumbre de abstenerse de ahogado y de sangre, no fuera lícito entre ellos quebrantar aquel precepto apostólico; digo, si por la sola costumbre ha sido abrogado

aquel precepto, lo cual es probable; como en nuestra Iglesia (1) hubiese sido pecado seiscientos años antes.

Segundo.

Y así puede decirse en segundo lugar, y mejor todavía, que cesando en general la razón o el fin de la ley positiva, cesa la fuerza de la ley, aun sin otra abrogación ni atendida costumbre alguna, porque desde el momento que la ley es inútil no tiene fuerza de obligar, porque si cuando fué dada la ley hubiera esto ocurrido, hubiera sido irracional ella, y por consiguiente, ni obligatoria, principalmente siendo onerosa.

Es lo que ocurre en nuestro caso.

Pues, toda la razón de aquella ley fué la buena relación y comunicación de los convertidos del judaísmo con los convertidos de la gentilidad; la cual razón cesó ya.

De donde se sigue, que no sólo después de introducida la costumbre en la Iglesia es lícito alimentarse de sangre y de ahogado, sino que también antes de toda costumbre, mientras se entendiera que cesó la causa.

Por tanto, Santo Tomás no funda en el lugar arriba citado la facultad de comer aquellas cosas en la costumbre contraria, sino en que cesó totalmente la razón de la ley. Como si en tiempo de guerra se hace alguna ley necesaria para aquel tiempo que, en cesando la guerra, cesa por este mismo hecho la ley, aunque no se exprese en ella.

Más todavía. Ni en tiempo de los Apóstoles creo yo era guardada aquella ley en todas partes, sino solamente donde era necesaria para facilitar la comunicación de ambos pueblos (2). Acaso sea esto verdad, pero ignoro cómo duró tanto tiempo después, aun donde no había judíos.

(1) En la Iglesia occidental o latina.
(2) Del judío y del gentil.

Viene aquí bien aquello de la primera carta a los Corintios (cap. 10): *Todo lo que vino al mercado comedlo, no preguntando nada por causa de la conciencia. Y si algún infiel os llama a cenar y queréis ir, comed de todo lo que se os ponga delante, no preguntando nada por causa de la conciencia* (1).

Que fuera la susodicha la razón de aquel precepto es manifiesto, porque en el mismo contexto se prohibe comer lo inmolado a los idolos, pues se dice así: *Para que os abstengáis de lo inmolado, os abstendréis de la sangre y del ahogado.* Y toda la razón por la cual era prohibido lo inmolado, era por las conciencias de los demás, no porque contuviese algo de mal, como es claro por el Apóstol en su primera carta a los Corintios (cap. 8). Luego, debe decirse lo mismo del ahogado y de la sangre.

Por todos estos textos es manifiesto que aun en tiempo de los Apóstoles hubiese sido lícito a los gentiles que vivían fuera de la comunicación con los judíos comer ahogado y sangre, porque a pesar del entredicho de lo inmolado a los ídolos, era lícito comer sin escándalo lo sacrificado a los ídolos, como es claro por las palabras de San Pablo a los Corintios: *Mas, de aquellas cosas que son sacrificadas a los ídolos sabemos que todos tenemos ciencia.* Y más abajo: *Porque algunos hasta ahora en conciencia del ídolo comen como sacrificado al ídolo, y la conciencia de éstos, como enferma es contaminada. Y la vianda no nos hace agradables a Dios, porque ni comiéndola seremos más ricos, ni seremos más pobres no comiéndola; mas, mirad que esta libertad que tenéis no sea ocasión de tropiezo a los fla-*

(1) Es interesante cómo sigue la carta. Helo aquí: *Y si alguno dijere «esto ha sido sacrificado a los ídolos», no lo comáis en atención de aquel que lo advirtió y de la conciencia; conciencia, digo, no la tuya, sino la del otro, porque ¿a qué fin mi libertad es juzgada por conciencia ajena?*

cos; porque si alguno viere al que tiene ciencia estar sentado a la mesa en el lugar de los ídolos, ¿por ventura en su conciencia enferma no se alentará a comer de lo sacrificado a los ídolos? ¿Y por tu ciencia perecerá el hermano enfermo, por el cual murió Cristo? Y de este modo, pecando contra los hermanos y llagando su débil conciencia, pecáis contra Cristo. Por lo cual, si la vianda sirve de escándalo a mi hermano nunca jamás comeré carne por no escandalizar a mi hermano.

De las cuales palabras se deduce manifiestamente que comer de las cosas inmoladas a los ídolos no era ilícito sino por causa del escándalo de los débiles; luego, por la misma razón era lícito comerlas allí donde no era necesario abstenerse del ahogado.

Mas, aun cuando esto parezca probable, no obstante también puede decirse que no es lo mismo de lo sacrificado a los ídolos y de la sangre y ahogado; porque lo sacrificado a los ídolos es sólo prohibido por el escándalo, y así donde no había escándalo no había necesidad de aquella abstinencia; pero la razón de prohibir el ahogado fué otra, a saber, el afianzamiento de la amistad entre ambos pueblos, y aun cuando fuera esta la razón, no obstante, el mandato fué absoluto, y así no es lo mismo del uno que del otro.

Y además, podría alguien responder que cuando Pablo escribió aquella carta no estaba hecha todavía aquella prohibición, como quiera que el Concilio que la dió celebróse por lo menos quince años después de la muerte del Salvador; mas, esa razón de las fechas no es buena, y ciertamente la carta fué posterior al Concilio.

Mas, puede probarse de otra manera, diciendo, que no

se hizo la prohibición por razón del escándalo, porque por la misma razón hubiesen sido prohibidas otras cosas que lo eran en la ley vieja; luego, otra fué la razón como argumentó Altisidoro, diciendo, que literalmente no fué aquel precepto del ahogado en el sentido expresado allí, sino que no mataran los cristianos a los hombres, es decir, que no ahogasen a los menos poderosos y no derramasen sangre humana.

Mas, esta interpretación es contra todos los doctores. Sobre aquello de Ezequiel: *Ninguna cosa mortecina, ni de aves ni de reses, que haya apresado bestia no la comerán los sacerdotes,* dice San Jerónimo expresamente: «Para que no comieran aquello cuya sangre no fué derramada; lo cual se había decretado por la carta de los apóstoles (1).»

Mas arguye en contra Altisidoro y bien, diciendo, que aquel precepto no es ceremonial según aquello de San Pedro en el Concilio (2): *Ahora, pues, ¿por qué tentáis a Dios poniendo un yugo sobre las cervices de los discípulos, que ni nuestros padres ni nosotros pudimos llevar? Mas, creemos ser salvos por la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, así como ellos* (Hechos de los Apóstoles, cap. 15). De lo cual se deduce que el parecer de Pedro fué que no se les impusieran a los cristianos preceptos ceremoniales.

Y dijo Santiago en la misma ocasión (3): *Juzgo que no*

---

(1) Sabido es que los Apóstoles y presbíteros reunidos en Concilio escribieron una carta a la Iglesia de Antioquía, centro principal de los disturbios, sobre si los gentiles convertidos debían o no profesar las ceremonias de la ley de Moisés. Esta carta fué remitida por una muy lucida embajada, a cuyo frente iban Pablo y Bernabé. Contenía ella la definición del Concilio acerca del motivo de controversia, y apaciguó las disensiones de Antioquía.

(2) De Jerusalén, en el que se definió la cesación de la Ley vieja.

(3) En el mismo Concilio habló después de Pedro el Apóstol Santiago, el más celoso defensor de la ley de Moisés y primer obispo de Jerusalén; entre otras palabras, confirmativas todas ellas de la abrogación de la ley vieja, dijo las del texto.

deben ser inquietados aquellos de los gentiles que se convierten a Dios.

Y de otro modo puede argumentarse (1), porque si aquel precepto les era impuesto solamente porque los judíos abominaban el ahogado y la sangre y para que pudiesen convivir judíos y gentiles, hubieran prohibido los Apóstoles con mayor razón la carne de cerdo, que abominaban mucho más todavía los judíos, la cual, no obstante, no fué prohibida; luego, parece que fué otra la causa.

Clitoveo enseña que no pecaban los que comían de lo inmolado a los ídolos, a no ser que causasen escándalo a los demás.

Y también el Apóstol lo dice en el cap. 14 de su carta a los Romanos, donde en todo él parece definir que sin excepción nada hay inmundo sino por la conciencia y el escándalo. *Confío, dijo, en el Señor Jesús que no hay nada inmundo de suyo y que sólo es inmundo lo que es creído tal para aquel que lo cree.*

Y Santo Tomás en el citado lugar enseña que no hay nada prohibido.

Es también determinación expresa del Concilio Florentino, la cual se ve en la doctrina que allí se da a los Armenios, donde se lee: Firmemente creemos que toda criatura de Dios es buena, y nada que se recibe con acción de gracias se ha de rechazar, porque según la palabra del Señor *no es lo que entra por la boca lo que mancha al hombre;* que aquella diferencia mosaica de manjares mundos e inmundos es ceremonial y pasó en viniendo el Evangelio, y que aquella prohibición apostólica de comer cosas

(1) Según la mente de Altisidoro.

inmoladas a los ídolos y sangre y ahogado convino en aquel tiempo en el cual los convertidos de los judíos y de los gentiles vivían con diversas ceremonias y costumbres; y otras cosas. Y determina, por fin, que cesando ya la causa cesa el efecto, y ya ahora no hay diferencia alguna.

¿Era concedido el uso de la carne antes del diluvio?

Santo Tomás (1, 2, q. 102, art. 6, ad 2) dice que el uso de la carne parece que se introdujo después del diluvio. Pues, entonces se lee: *Como legumbres verdes os di toda carne* (Gen., cap. 9).

Y esto así, porque las cosas que nacen de la tierra son más propias de una vida sencilla; mas, el uso de carnes lo son de vida regalada.

Y sobre aquello del cap. 14 de la carta a los Romanos: *El que come no desprecie al que no come, y el que no come no juzgue al que come,* dice Santo Tomás que las cosas que nacen de la tierra fueron primitivamente concedidas al hombre para comerlas, según aquello del Génesis (cap. 1): *He aquí que os di toda hierba,* etc. Pero sólo después del diluvio es cuando se lee por primera vez que fué concedido el uso de las carnes; se lee en el Génesis (cap. 9): *Como legumbres verdes os entregué todas las cosas,* es decir, las especies de animales.

De las cuales palabras parece que deduce Santo Tomás, que antes del diluvio no sólo no usaron los hombres las carnes, sino que eran ilícitas.

Mas, sea de esto lo que fuere, parece, en primer lugar, que por derecho natural no eran ilícitas, como arriba se ha probado.

Y se confirma, porque por la ley de Cristo no ha sido

abrogada ni derogada la ley natural; si, pues, ahora es lícito alimentarse de carnes, no es contra el derecho natural.

En segundo lugar, parece que tampoco el derecho divino prohibió las carnes antes del diluvio. Y se prueba, primero, porque no se ha hallado tal prohibición, y segundo, porque aquella edad se llamaba *de la ley natural*, porque se regía por las leyes de la naturaleza, sin otros preceptos, o tal vez poquísimos.

Y Santo Tomás (1, 2, q. 103, art. 1, ad 4) dice en general que antes de la ley de Moisés por ninguna ley era prohibido el uso de las carnes de ciertos animales, sino sólo por abominación o costumbre se abstenían los hombres de algunos.

Así, pues, puede decirse que si antes del diluvio no había uso de carnes, esto era solamente por la costumbre, no por algún precepto divino especial.

No obstante, Nicolás, sobre el cap. 9 del Génesis, dice, que entonces fué concedido por primera vez el uso de las carnes, porque la tierra ya no era tan fructífera, pues había recibido gran detrimento por el diluvio. Lo mismo dice el Abulense sobre el mismo lugar y por la misma razón, a saber, que antes del diluvio no era concedido el uso de las carnes.

Y sobre el cap. 1.º del Génesis dice también el Abulense: *Aquí tasó Dios las viandas a los hombres para que no comieran carnes, sino que se alimentaran de frutos;* y se refiere a lo que el Génesis dice: *He aquí que os di toda hierba que lleva simiente sobre la tierra y todos los árboles que tienen en sí mismo simiente de su especie, para que os sean de alimento a vosotros y a todos los animales de la tierra.* Por donde parece que no tuvieron otra cosa para alimento.

Se confirma esto porque en el capítulo 9 del Génesis se muestra el natural uso de las carnes: *no comeréis carne con sangre;* luego, entonces comenzó el uso y concesión de la carne.

Aristóteles (7 *Ethic.*, c. 5) pone el comer carnes crudas entre los vicios de ferocidad.

Lo mismo parece que dice Boecio *(De Consolatione)*, (lib. 1); son éstas sus palabras: *Feliz comenzó la primera edad contenta con los dulces campos, no perdida en lujo inerte y que fácilmente solía romper los ayunos con la bellota silvestre.* Y Ovidio (I *Met.*): *Contentos con los manjares criados, sin almacenar ninguno, cogían los frutos del madroño y las fresas del monte, los frutos del cornejo y las moras prendidas de los duros zarzales y las bellotas que caían del ramoso árbol de Júpiter.*

Pitágoras enseñó a los suyos a abtenerse de carnes. De lo cual Ovidio cantó: *Cuidad, mortales, de manchar vuestros cuerpos con convites nefandos;* y otras cosas dice también elegantemente.

El argumento es ciertamente, que aquella antigua costumbre permaneció en la memoria de los hombres, y no la fingieron los poetas, sino que la recibieron de la antigüedad.

Solo Cayetano dice, que también antes del diluvio fué licito el uso de carnes.

Y lo prueba, porque en el capítulo 4 del Génesis es alabádo Abel por ofrecer las primicias de sus rebaños y la grosura de ellos, es decir, los más gordos ganados. Pues bien, si no los comían ¿qué laudable era ofrecer los más gordos? ¿O para qué tenían los ganados? Y, sin embargo, en la carta a los Hebreos (cap. 11) es alabado Abel porque ofreció al Señor mejor víctima que Caín.

A esto de Cayetano contestan algunos que eran estimados los ganados por sus pieles o lana con que se vestían los hombres, y también por su leche con la que se alimentaban.

Pero, no vale esto, porque tampoco se lee, que fuera concedido el uso de la leche. Además, ¿qué hacían de las aves domésticas y de las gallinas? ¿Para qué las habrían alimentado? Pues que tampoco se lee que fuesen concedidos los huevos.

Mas podría decirse en favor de la sentencia de Cayetano, que el Señor dijo a Noé que tomase de los animales limpios siete y siete, y de los inmundos dos y dos; y animales limpios parece quiere decir idóneos para comerlos, e inmundos prohibidos. Pero Santo Tomás dice (1, 2, q. 103, art. 1, ad 4) que los animales se distinguían en limpios e inmundos por razón del sacrificio a que se destinaban.

Sin embargo, el mismo Cayetano dice después comentando a Santo Tomás (2, 2, q. 148, art. 2, ad 3) que Dios dió a Adán en alimento los vegetales y después a Noé los animales.

Ciertamente parece, en primer lugar, cosa averiguada, que en el estado de inocencia no usaron los hombres de las carnes como alimento, porque los árboles y las plantas eran suficientes para la vida. Creo no se puede dudar que siguieron aquel estatuto del Génesis: *He aquí que os di toda hierba que lleva simiente sobre la tierra y todos los árboles que tienen en sí mismos simiente de su especie, para que os sean de alimento.*

En segundo lugar, es probable que antes del Diluvio no comieron tampoco carne los hombres, y se deduce de aquella prohibición del Génesis (cap. 9): *No comeréis car-*

ne con sangre. Porque, o se comía antes del diluvio la carne, o no se comía. Si se comía, o se comía con sangre o sin ella. Si se comían las carnes sin sangre, no parece que hiciera falta el citado precepto; si se comían con sangre, entonces será menester indagar porqué Dios permitió antes lo que después prohibió con precepto nuevo. De donde parece, que después del diluvio comenzó el uso de la carne, y con aquel precepto enseñó Dios el modo natural de comerla.

Y así, sosteniendo esta doctrina, es menester decir que, aunque no era prohibido el uso de las carnes por derecho natural, lo era por derecho positivo. Es indudable que los primeros hombres recibieron de Dios preceptos que no se escribieron; y este precepto lo recibieron o porque, al concedérseles las plantas, parecen negados los animales, o porque tal vez se introdujo costumbre de ello sin otra ley.

En tercer lugar puede decirse con Cayetano que hubo uso de animales (1), aunque tal vez no tan común como fué después, por más que Avicena diga que los antiguos sólo usaron de las carnes en las comidas, pero en las cenas solo comían pan.

Puede también confirmarse que no era lícito antes del diluvio comer carnes, porque en el cap. 9 del Génesis no se conceden las plantas y árboles que fueron primeramente concedidos, sino solos los animales; luego, desde el momento que se conceden los animales, es señal que antes no habían sido concedidos.

En favor de la opinión de Cayetano hace que si antes del diluvio no se comieron carnes, tampoco peces, porque hay igual razón e igualmente fueron concedidos de

---

(1) Antes del diluvio.

nuevo. En los capítulos 9 y 10 del Génesis sólo son concedidos, de lo cual, no obstante, no hacen mención los doctores (1).

Tal vez no hubo precepto de no comer carne, sino sólo inspiración interior, que no hace precepto.

Además. ¿Qué comía Noé en el arca? Ciertamente carnes (2).

Argúyese también en favor de Cayetano, diciendo que no parece que se hubiesen empleado en los sacrificios cosas que no hubiesen tenido uso y utilidad alguna en la vida, pues que parece no puede haber sacrificio de cosa de ninguna utilidad, como si uno quemase pajas inútiles o serpientes o cortezas de árboles. Mas ocurre preguntar si se hacían sacrificios y oblaciones de palomas y tórtolas; ¿sí?; luego eran útiles para algo, y no podían serlo sino para comer; luego...; ¿no?; no puede admitirse, al parecer, pues debían hacerse sacrificios de las mismas cosas de las que se hacían en la ley escrita, y en la ley escrita se hacían sacrificios de palomas y tórtolas, luego... (3).

Además. En el capítulo 7 del Génesis se mandó a Noé que tomase en el arca de los animales limpios siete y sie-

---

(1) No entiendo esto. Dice el texto *Genes. 9 et Genes. 1 solum conceduntur, de quo tamen doctores non faciunt mentionem.*

En el capítulo 1 no veo que sean positivamente concedidos los peces como alimento, pues sólo hallo: *Henchid la tierra y sojuzgarla y tened señorío sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo y sobre todos los animales que se mueven sobre la tierra;* y, si esto valiera, valdría para todos los animales, y quedaba ya resuelta sin más disputa la cuestión.

En el cap. 9 sí lo hallo en aquellas palabras: *Y todo lo que se mueve y vive os servirá de alimento;* pero de este texto ya hacen mención los doctores.

(2) Podía haber sido por excepción.

(3) No es menester acudir a las palomas y tórtolas; se sabe ciertamente que Abel sacrificó a Dios ganados, y el argumento vale lo mismo para lo uno que para lo otro, pues ganados y aves se entienden bajo la denominación de carne. No obstante, puede apoyarse ahí un argumento nuevo.

te, y en el de los inmundos, dos y dos, lo cual, según Santo Tomás (102, q. 103, art. 3, ad 4), se entiende en cuanto al sacrificio. Pero ocurre preguntar si fueron siete las palomas y gallinas o fueron dos, y se contesta que fueron siete, porque era menester multiplicarlas más que otras algunas aves. Por tanto, eran animales limpios, y así eran destinados a los sacrificios y oblaciones. Luego no eran inútiles como los cuervos, sino útiles, es decir, destinadas a ser comidas.

Y Santo Tomás, contestando a aquello del Génesis en el capítulo 7, dice que no eran los animales limpios en cuanto comestibles, sino porque no eran prohibidos por ley alguna; y parece que hablaba también para antes del diluvio, porque aquella distinción fué hecha antes del diluvio.

Acerca de esto no puede tenerse mayor certidumbre (1).

Por tanto, es clara la solución de las observaciones y la conclusión universal, a saber: que NO HAY GÉNERO ALGUNO DE ALIMENTO NI EN LOS ANIMALES NI EN LAS PLANTAS QUE NO SEA LÍCITO USAR, EN CUANTO AL DERECHO NATURAL Y AL DIVINO.

Pero queda una duda:

¿Es lícito usar de condimentos y artificios para comer los manjares más gustosamente?

A esto se contesta brevemente, que tampoco esto es de suyo ilícito, pues la Esposa ansía presentar al Esposo los manjares condimentados (Cantar de los Cantares); y si es lícito condimentar con sal y aun es mandado en el Levítico (2) ¿por qué no lo será condimentar con aromas?

(1) Queda en estado de duda.

(2) «Todo lo que ofrecieres en sacrificio, lo sazonarás con sal, y no quita-

Además. Santo Tomás (2, 2, q. 142, art. 2, ad 2), dice que acerca de las concupiscencias naturales se peca poco (lo dice también Aristóteles en 2 *Ethic.)*, es decir siguiendo la concupiscencia natural (1). Pero, acerca de las ex-

rás de tu sacrificio la sal de la alianza de tu Dios. En toda ofrenda tuya ofrecerás sal.» (Levítico, cap. II, v. 13.)

(1) O sea: Santo Tomás enseña que «algún deseo del apetito, o concupiscencia puede llamarse natural de dos maneras; primera, genéricamente, a saber, por razón de los objetos acerca de los cuales versa, que son o los alimentos o las relaciones sexo-genitales, que se ordenan a la conservación de la naturaleza; segunda, específicamente, en cuanto la requiere la naturaleza para su conservación, y de esta manera pocas veces se peca en las concupiscencias naturales, pues la naturaleza no exige sino aquello por lo cual es atendida su necesidad; en el cual deseo no ocurre que haya pecado sino en el exceso». Esto es lo que dice Santo Tomás en el lugar citado.

Yo, a la verdad, no entiendo como diferentes esos dos títulos por los cuales puede llamarse una concupiscencia natural. Es claro que es natural aquella concupiscencia que es deseo de algo que exige la naturaleza para el remedio de sus necesidades, y podrá ser la concupiscencia directa e indirectamente natural según que el objeto del deseo sea exigido o no por la naturaleza, aunque el fin siempre debe ser natural para que en el ser de tal se clasifique la concupiscencia

Así, por ejemplo: el deseo del alimento y el deseo del acto sexo-genital son concupiscencias directamente naturales porque el objeto de ellos que son la nutrición y la unión carnal con el otro sexo son exigidos por la naturaleza para la conservación del individuo y de la especie. En estas concupiscencias no cabe de suyo pecado, porque la naturaleza no exige sino aquello que le es necesario, y es santa la conservación de la naturaleza; aunque sí cabe pecado en cuanto al exceso y en cuanto al modo, que una cosa es el exceso y otra el modo.

El deseo de la agradable preparación de los alimentos y el deseo del adorno personal en las mujeres, son sólo indirectamente naturales, porque sus objetos no los exige la naturaleza, pero son objetos íntimamente ligados objetiva y sugestivamente, a otros objetos que son exigidos por la naturaleza y son fin de aquellos deseos La naturaleza exige el alimento en cuanto es restauración de los tejidos gastados, pero no exige que sea precisamente muy grato al paladar; pero que sean gratos al paladar los alimentos tiene por fin que sean fácilmente y sin violencia tomados y por ende más provechosos.

El adorno personal de la mujer tiene por fin principal agradar al hombre en orden a estimularle al acto sexo-genital exigido por la naturaleza.

En esas concupiscencias indirectamente naturales ya cabe más veces pecado por exceso y por el modo, en cuanto se alejan más del justificante de los actos de ellas, que es la exigencia natural.

citaciones de la concupiscencia, que la curiosidad humana halla, se peca mucho: tales son los manjares refinadamente preparados y los adornos en las mujeres; y así, de ambas cosas, parece que debe formarse el mismo juicio (1).

Vayamos a otra de las cuestiones:

¿Es lícito comer carne humana?

Primera proposición:

Comer carne humana está prohibido por el derecho divino.

Esta proposición la prueban algunos por aquello del Génesis (cap. 9): *Todo lo que se mueve y vive será para vosotros en alimento; como legumbres y verduras os lo entregué todo; pero no comeréis carne con sangre.*

Parece, pues, que en estas palabras se prohibe el uso de la carne humana, por lo que sigue en el mismo texto: *La sangre de vuestras almas requeriré de mano de todas las bestias, y de mano del hombre, de mano del varón y de su hermano requeriré el alma del hombre. De quien derramare sangre de hombre sobre la tierra será derramada su sangre.* Y así, no parece que otro sentido pueda tener aquel tex-

---

(1) No veo esto muy claro. ¿Qué va a probar el autor? ¿Que el condimento es de suyo lícito? El condimento es una excitación de la concupiscencia natural de comer, y por las palabras de Santo Tomás más bien se prueba que es ilícita esta preparación que no lícita, pues dice que en ella se peca *mucho;* y no es menester que diga que se peca *siempre,* pues en lo ilícito hay modos y circunstancias de licitud.

En las últimas palabras se enseña que siendo el adorno de las mujeres una excitación de la concupiscencia del acto sexo-genital, no objeto de una concupiscencia directamente natural, debe merecernos el mismo juicio que el condimento de los alimentos.

to, sino entendiéndolo de la carne humana. Es doctrina de Nicolas y del Burgense.

Mas, parece que no es asi (1) porque en los capitulos 7 y 17 del Levítico se prohibe comer carne, y es indudable que el sentido literal del Levítico no es de la carne y sangre humana, sino de cualquier sangre, así como el decreto apostólico del Concilio de Jerusalén; luego, así debe entenderse también aquel texto del cap. 9 del Génesis, y así lo entendían los judios.

Por esto, Cayetano, sobre el mismo lugar del Génesis, dice que se prohibió el uso de la carne humana en aquellas otras palabras: *La sangre de vuestras almas requeriré de mano de todas las bestias, y de mano del hombre, de mano del varón y de su hermano requeriré el alma del hombre. De quien derramare sangre de hombre sobre la tierra será derramada su sangre.* Pues Cayetano no quiere que estas palabras estén unidas a las otras ni pertenezcan a aquéllas: *pero no comeréis carne con sangre,* sino que son nueva sentencia; y no lee *enim,* sino *verum* o *utique, sanguinem utique,* etcétera (2).

Y así, el sentido es que se nos prohibe la carne humana. Y porque lo que es licito tomar en alimento es licito prepararlo y, si es menester, matarlo, es como si se hubiera dicho: *Se os prohibe usar de carne humana en alimento, porque cualquiera que derramare sangre humana,* etc.

---

(1) Que se prohibiese el uso de la carne humana en aquel texto: *pero carne con sangre no comeréis.*

(2) Para comprender esto es menester trasladar el texto del Génesis: *Excepto quod carnem cum sanguine non comedetis. Sanguinem* ENIM *animarum vestrarum requiram de manu cunctarum bestiarum: et de manu hominis, de manu viri, et fratris ejus requiram animam hominis. Quicumque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius.*

La partícula ENIM es conjunción ilativa que no quiere lo sea Cayetano; él lee VERUM O UTIQUE, que son continuativas simplemente.

Pero los Setenta leen allí *etenim* y así leen los intérpretes del Caldeo y del Hebreo; mas con todo, bien puede subsistir el sentido de Cayetano, y me agrada.

Y así, en las primeras palabras, *no comeréis carne con sangre*, se expresa el uso natural de comer carnes, a saber, no crudas, sino cocidas, pues otra cosa es bárbaro y de fieras. Después sigue, *pero la sangre de vuestras almas,* etcétera, como si dijera, ya os he dado ley de qué os es lícito comer; pero no os concedo que comáis carne humana, pues requeriré vuestra sangre.

Y se prueba por la razón, como argumentaba al principio.

Comer carne humana es abominable en las naciones civilizadas y sólo es propio de gentes inhumanas; luego es injusto.

El antecedente es manifiesto por la historia. Pues cerca del Ponto y del Danubio se lee que hubo hombres fieros, que se alimentaban de manjares humanos. Y los Lidones, pueblos comarcanos del Danubio, celebraban los funerales de los padres y parientes con víctimas y en festiva reunión de las familias, devorando en banquetes y orgías los cadáveres depedazados y mezclados con entrañas de ganados. Y los Masagetas de los Escitas se comían mezclados con otros manjares, degollados de antemano con grande aparato de festín, a sus parientes que habían llegado a mucha ancianidad o que se aproximaban a la muerte por cualquier circunstancia.

Y Ulises narra en Homero que los Lestrigones, hombres crueles, se comían a sus compañeros clavados en lanzas cortas. Y Plinio opina que fué Gaeta el país de los Lestrigones, a los cuales describe como cíclopes Virgilio *(Eneida*, 3).

Todos los historiadores, pues, y los poetas narran esta costumbre como nefanda fiereza e inhumanidad.

Se prueba la consecuencia, porque aquello se dice de derecho natural que la naturaleza dicta y que es común a todos los hombres; así, pues, si comer carne humana lo juzgan torpe los hombres, así es por el derecho natural.

Además, lo prueba también Cayetano allí mismo: porque el alimento se ordena a aquello de lo que es alimento, y, por tanto, debe ser más innoble que ello; luego el hombre no es alimento del hombre; y aun se consideraba entre los gentiles como horrendo crimen, por lo cual se lo imputaban a los cristianos, calumniándoles de que en los oficios divinos nocturnos se comían a los niños degollados, como lo refieren Tertuliano en su *Apología* y Eusebio en su *Historia Eclesiástica.*

A posteriori también se prueba, porque habría causas de muerte y de homicidio, como ocurre entre los bárbaros que se alimentan de carnes humanas.

Además. El derecho de sepultura parece ser de ley natural: que cada uno sea enterrado donde quisiere. Así se dice en el cap *Fures*, y en el cap. *Quaesitum* (13, q. 2), y en el cap. *Si quis* (de Poenitentia, dist. 6), y en el cap. *Crimen* (de Poenit. et Remis.); el cual derecho no fuera, si fuese lícito comer carnes humanas.

También. Se haría injuria a la resurrección al confundirse los cuerpos de los hombres.

Asimismo. Enterrar a los muertos es obra de misericordia, como lo dicen Job y el poeta Simónides; luego abandonarlos insepultos es impiedad.

Por fin. En el cap. 11 del Deuteronomio se prohibía a

los judíos dejar insepultos aun los cuerpos de los malhechores.

No sólo comer carnes humanas, sino también darlas a las bestias para que las devoren es inhumano, como se lee que hicieron los Caspios, los Bactrianos y los Hircanos; lo cual se prueba por aquel lugar del Génesis (capítulo 9): *La sangre de vuestas almas requeriré de mano de todas las bestias.* En donde no parece que se prohiba otra cosa sino que se dé las a bestias la carne humana en alimento, pues de esto se habla allí.

También: beber la sangre humana es considerado y condenado como crimen fiero y atroz por los autores paganos; así se lee en la conjuración de Catilina en Salustio y Lucio Floro.

Además. La piedad natural se extiende también a los muertos; luego, no es licito abusar de sus cadáveres.

Por fin. Dice Aristóteles que es pecado de fiereza comer carnes humanas (7 *Ethic.*, cap. 5).

Pero en extrema necesidad ¿es lícito comer carne humana?

Parece que sí, porque, lo que actualmente supongo, hubiera sido lícito en la vieja ley comer carne de cerdo en tal necesidad, no obstante la ley divino-positiva; pero, el derecho natural no tiene más fuerza que el derecho divino-positivo; luego, fuera también lícito comer carne humana en extrema necesidad.

Además. Es ley natural que se conserve la propia vida, como arriba se ha probado; luego, no obstante cualquier otro derecho, es licito comer carne humana para conservar la vida.

También. Lo mismo es contra el derecho natural cor-

tar un miembro propio, como comer carne humana; pero, para la salud del cuerpo es lícito cortar un miembro; ¿por qué, pues, no ha de serlo comer carne humana, si es necesario para la conservación de la vida?

Por fin. Es lícito usar en medicina la que los médicos llaman carne momia; luego, también como alimento, si es del todo necesario.

No obstante todo esto, sea una conclusión probable.

En ninguna necesidad es lícito comer carne humana.

Es manifiesto, en primer lugar, porque se ha considerado como inhumano que de tal alimento hayan usado algunos sitiados, como se lee en los historiadores.

Además. Si es licito, estarían obligados los hombres en tal necesidad a comer carne humana. El consiguiente parece falso, comoquiera que nunca lo hayan hecho los hombres, ni alguien lo ha aconsejado hasta ahora en tiempo de hambre o de sitio, y nadie se atrevería a hacerlo. La consecuencia se prueba comúnmente, porque si es lícito y no hay otro medio; parece que hay obligación.

Confírmase por la historia de Josefo, que al narrar la guerra judaica, dice que María, hija de Eleazar, mató en extrema necesidad a su hijo y se comió la mitad cocido; pero los resíduos del horrendo crimen, no sólo no quisieron comerlos los más delincuentes e inhumanos hombres, sino que, poseídos de temblor, hicieron oposición a tales convites, no obstante la extrema necesidad.

Sin embargo, Cayetano (2, 2, q. 148, art. 2, ad 2) dice

de Martín (1), que es probable que en extrema necesidad no parece que sea ilícito comerse a los hombres muertos en la guerra, aun cuando en otro caso es pecado gravísimo. También Martín dice (q. 2 *de Gula)* que el que sin necesidad, por sola concupiscencia y deleite, comiese carne humana pecaría mortalmente; y así parece decír, que en caso de necesidad no fuera mortal, y aun que ni fuera pecado. El Abulense sostiene igualmente, que en extrema necesidad no es ilícito.

Pero Santo Tomás (2, 2, q. 142, art. 4, ad 3), dice que aquellos vicios que exceden la humana naturaleza son reprobables, como si alguien se gozara en comer carnes humanas o en el coito con las bestias o con los machos.

Por las cuales palabras parece que Santo Tomás juzga tan malo comer carnes humanas como copularse con las bestias, lo cual en ningún caso puede admitirse; por tanto, ni comer carnes humanas.

Hace aquí lo que Aristóteles enseña (3 *Ethic.*, cap. 1): *Hay cosas contra las cuales no es lícito obrar ni aún forzado, y más bien se debe ir a la muerte oprimido por sumos dolores.*

Además, que es extraño que no sea lícito fornicar, aun cuando a juicio de todos fuera la fornicación necesaria para la vida, y sea, en cambio, lícito comer carne humana, que es más grave que fornicar.

A lo cual responderán algunos que la fornicación es intrínsecamente mala, pero no comer carne humana. Mas esto es un círculo vicioso. ¿De dónde esta diferencia,

(1) Refiriéndose a Martín.

cuando entre todos los hombres es más abominable comer carne humana que la fornicación?

Almayn (in Moralibus, cap. 3) pone esta conclusión: *Ningún miedo ni de la muerte excusa un acto prohibido por la ley natural.* Por las cuales palabras parece que se confirma nuestra conclusión. Vele a él.

Además. Si en extrema necesidad es lícito comer carne humana, lo sería también si fuera uno forzado por los bárbaros con grandes amenazas; pues lo mismo da que el temor proceda de causa interna o de causa externa.

Y si es esto lícito, extraño es que nunca fué permitido ni en el sitio de Jerusalén bajo el imperio de Vespasiano, cuando tantos millares de hombres perecieron de hambre; ni en el sitio de Jerusalén (1), bajo el rey Joram (4 Reyes, 6), cuando tantas aflicciones pasaron los sitiados y pactaron las madres comerse a sus hijos (2), principalmente estando presente Eliseo que les pudo advertir; y nadie aconsejó esto nunca en la última hambre de las provincias. Luego de ningún modo es lícito.

Es la cuarta cuestión:

¿Es lícito usar sangre humana en los sacrifios?

Supuesto que así sea, que no es lícito comer carne humana, ¿es lícito sacrificar víctimas humanas como lo hacen los bárbaros?

Parece que esto no es contra el derecho natural. En primer lugar porque muchas naciones lo tuvieron en uso en otro tiempo. Los escitotauros inmolaban a Diana a los forasteros; los laodiceos una virgen a Palas; los arcades un niño a Júpiter Liceo; los cartagineses sacrificaban a Saturno niños aun de regia estirpe.

---

(1) No es Jerusalén; es Samaria,

(2) Un día el de una y otro día el de la otra.

Además. El Señor mandó a Abraham sacrificar a su hijo Isaac (Genes., 22). Por tanto, si era contra derecho natural no debió creerle (1).

También. Jephté (Libro de los Jueces, cap. 11), ofreció su única hija en holocausto, y no obstante, Jephté es puesto entre santos. (Carta a los Hebreos, 11). Es, pues, extraño que, si esto era contra el derecho natural, no hubiese entendido, siendo fiel, que era impío hacerlo, y que no fuera advertido por los sacerdotes. Y principalmente, porque se dice en el texto sagrado que *vino el espíritu de Dios sobre Jephte*, y en virtud de este espíritu hizo el voto que después cumplió. Véase a Santo Tomás (2, 2, q. 88, art. 2 ad 2, y la dist. 38, q. 1, art. 1, q. 2, ad 3 et Hebr. II, let. 7 y Aug. quest. super Judic, lib. 7, cap. 49).

Por fin. Nuestro Redentor se sacrificó a sí mismo en la Cruz.

Mas, contra esta doctrina pónese una conclusión:

Está prohibido por el derecho divino y por el natural sacrificar hombres a Dios.

Se prueba, en primer lugar, manifiestamente, por el Deuteronomio (cap. 12): *Cuando dispersare el Señor tu Dios ante tu faz a las gentes, a las cuales entrares para poseerlas y las poseyeres y habitares en su tierra, cuida no las imites después que hayan sido destruidas al entrar tú, y requieras las ceremonias de ellas, diciendo, así como adoraron las gentes esas a sus dioses, así los adoro yo; no le harás tal cosa al Señor tu Dios. Pues todas las abominaciones que odia el Señor, las hicieron a sus dioses, ofreciéndoles sus hijos y sus hijas y quemándolos en el fuego.*

---

(1) No debió creer que aquella voz era de Dios.

Además en los Números (cap. 18), al mandar el Señor que todos los primogénitos le sean ofrecidos y perteneciesen al sacerdote, manda juntamente que sean redimimidos los primogénitos de los hombres: *Cuanto saliere lo primero de la vulva de toda carne, que ofrecen al Señor, de hombres o de ganados, será tuyo, pero de tal manera, que por los primogénitos de los hombres recibas precio.* Del cual lugar deduce Agustín sobre el libro de los Jueces y comentando el hecho de Jephté arriba citado, que la inmolación de la carne humana es prohibida y desagrada a Dios.

Y del lugar del Deuteronomio traído (cap. 12) no sólo consta que es prohibido por el derecho divino sino también por el natural, porque los gentiles no eran obligados a otro derecho que al natural, y no obstante, el sacrificio de víctimas humanas es computado entre sus abominaciones.

Mas, ¿cuál es la razón? Del inocente es clara, porque es contra derecho natural matar al inocente, estando prohibido por un precepto del Decálogo. Mas, del dañoso es mayor la dificultad. ¿Qué dificultad hay que así como es un toro sacrificado en honor de Dios sea también en honor de Dios sacrificado un hombre por otra parte malhechor e impío? ¿No es lícito por el amor de Dios matar al infiel? ¿Por qué no lo es sacrificio?

Se contesta, como es manifiesto por Santo Tomás (2, 2, q. 85, art. 3 ad 3, y más claramente en q. 86, art. 1), que hay sacrificio cuando se presenta algo que ha de ser consumido para el culto de Dios; pues, no es suficiente que se ofrezca para el culto sino que se consuma en honor de Dios; de donde el cáliz ofrecido no es sacrificio, sino la Eucaristía es sacrificio en la Misa.

De estas palabras se arguye así: O el hombre dañoso

es condenado o no; si no lo es, no se le mata justamente, y es contra el derecho divino y el natural; pues nadie es obligado a la pena antes que sea condenado. Si es condenado por algún delito, ya no se le mata para el culto divino; pues, si por otra parte habría ya de perecer, no se le mata por Dios y por su honor; así como matar los bueyes en la plaza, por mucho que lo dijera el matarife y aún quisiera matarlos por amor de Dios, no sería sacrificio. Por tanto, los hombres dañosos y condenados no pueden ser sacrificados ni lícita ni ilícitamente: sacrificar propiamente un hombre a Dios sería, que la razón de matarlo fuera el culto a Dios, lo que no ocurre con el hombre condenado.

Además. Todo sacrificio es ofrenda, como dice Santo Tomás en el lugar arriba citado. Ahora bien; nadie ofrece ni se dice que ofrece el don de una cosa ya inutil o que ha de ser por otro lado destruída. Así, no habría don ni ofrenda si alguien diese a Dios vino u ovejas que no pudiese aprovechar para nada, lo mismo que si ofreciese piedras o arena. Ofrecer es privarse de algo para darlo a Dios. Mas, como el hombre condenado es cosa de ningún precio, sino al contrario, pernicioso, no puede ofrecerse de él sacrificio ni hacerse, principalmente porque es prohibido en el Levítico (cap. 22), que se ofrezca animal de algún modo enfermo: por tanto, es irreverencia ofrecer un hombre nocivo.

Quédase, pues, con que ni del hombre inocente ni del dañoso puede hacerse sacrificio grato a Dios.

Además, que la vida del hombre no está en la potestad del hombre así como la vida de los demás animales; pues no es igualmente señor de su vida y de la ajena como lo es de la de los brutos, que puede a su antojo perder y matar sin injuria; mas, el hombre, aun matándose a sí

mismo, hace injuria, y así la vida humana más es de Dios, que es Señor de la vida y de la muerte. Ahora bien; como el sacrificio ha de hacerse de nuestras cosas, que ofrecemos a Dios, parece que no puede hacerse sacrificio de la vida humana.

En suma. Cómo debe ser Dios adorado no podemos saberlo sino por el mismo Dios, y donde hubo doctrina divina y profética, nunca hubieron sacrificios humanos; luego, nunca fueron agradables a Dios.

Si alguien contendiese que no es prohibido esto por el derecho natural, excusaríamos a esos bárbaros de impiedad, al menos antes de que les fuese predicada la ley evangelica, porque fueran excusados por la ignorancia del derecho evangélico, en el cual no sólo son prohibidos estos sacrificios, sino cualesquiera otros, excepto el único sacrificio de la Misa, como es manifiesto por San Pablo a los hebreos.

Y no sólo del sacrificio del hombre, pero ni de cualquier otro se podría dar razón alguna si no lo revelase Dios, porque no necesitando El de nuestros bienes, más parece un absurdo matar cualquier animal en honor de Dios. Por tanto, por El sólo se puede saber. Y así, en el estado de inocencia no hubiera habido sacrificio alguno.

Contestemos a los argumentos contrarios.

Al primero, es manifiesto lo que debe replicarse. Nunca usó nación alguna del sacrificio humano sin que antes hubiese sido idólatra. Y así, después de tan grande error, el mismo demonio que sugirió que adorasen a dioses falsos, persuadióles también que les adorasen con nefandos

sacrificios. Por lo cual, aquel error no cegó a los hombres, sino después de otros intolerables errores, como dice San Pablo: *Por lo cual entrególes Dios a réprobo sentido.*

En segundo lugar, que Dios condenó aquellos ritos sacrílegos, como es manifiesto por el cap. 12 del Deuteronomio. Y siendo cónsules Cornelio Lentulo y Publio Licinio Craso se decretó en Roma que no se inmolasen hombres ni se hiciesen sacrificios de sangre humana.

Al segundo argumento, de Abraham, San Agustín dice que, supuesto que por ley natural sean prohibidos estos sacrificios, no obstante, mandándolo el Señor, pueden hacerse bien y piadosamente, como matarse a sí mismo y a los inocentes, al modo que fué mandado a Saúl que matase a todos los habitantes de Amalec. O tal vez, dice, pensó Abraham que el Señor resucitaría a su hijo, y así no haría, no causaría detrimento alguno a Isaac.

Mas, ¿cómo creyó Abraham que aquello era de Dios, teniendo precepto en contrario? Pues parece que aquella revelación fué interior, a la cual no pudo resistir Abraham. *Pero por esto mismo, dice San Agustín, que detuvo a Abraham mostró que le desagradaba aquel sacrificio.*

A lo tercero de Jephté dice Agustín en el mismo lugar muchas cosas.

En primer lugar condena, no sólo el hecho y el sacrificio de Jephté, sino también el voto, porque el voto fué de suyo malo; pues no parece que pensó en el sacrificio de algún ganado, pues no dijo «cualquier cosa que saliere a mi encuentro», sino «cualquier cosa que saliera de las

puertas de mi casa a mi encuentro, al volver en paz de la tierra de Ammon, lo ofreceré al Señor en holocausto». Además, que los ganados no suelen salir al encuentro de los capitanes que vuelven victoriosos de la guerra, sino tal vez el perro, el cual no pudo ser destinado al sacrificio. Por tanto, parece que en el voto, si no pensó en la hija, pensó, no obstante, en algún hombre. *Porque, pues,* dice, *de este voto ni del hecho definió algo la Escritura, como del hecho de Abraham, nos lo dejó a nuestro juicio según las reglas de las escrituras. Y podríamos decir que desagradó a Dios tal voto, y por eso permitió que le saliera al encuentro su única hija para tomar venganza de tal voto, que no le impidió ejecutar en el espacio de sesenta días como se lo impidió a Abraham* (1); por más que más abajo, en el mismo capítulo, diga que puede también decirse que lo hizo todo por el espíritu del Señor, el voto y el hecho, y tal vez porque por alguna víctima humana se significase la víctima Cristo; por lo cual, si es verdad, no sólo no debe culparse su necedad, sino que, al contrario, debe ser alabada su obediencia. Mas, así y todo, parece que persiste en su primera solución.

Santo Tomás (2, 2, q. 88, art. 2, ad 2) está bastante acorde con la primera solución, y cita en confirmación a

---

(1) Cuando Jephté comunicó a su hija, que le había salido a recibir con panderetas, que había él ofrecido en holocausto al Señor al primero que le saliese al encuentro, ella, después de aceptar resignada el sacrificio, pidió a su padre permiso para salir antes a llorar durante dos meses su virginidad por los montes, permiso que le concedió su padre. Y vuelta de la soledad, la sacrificó Jephté.

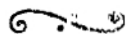
Pues bien; dice San Agustín que durante estos sesenta días no permitió Dios que volviese en sí de su mal paso en castigo de su delito; mientras que Abraham, al momento mismo de intentar la ejecución del sacrificio, fué estorbado por Dios mismo para que no lo consumara.

Un poco dura parece esta teoría de San Agustín para tan gran rectitud como tuvo Jephté.

San Jerónimo, los cuales dos afirman que en hacer el voto estuvo necio Jephté, y en ejecutarlo, impío.

Santo Tomás con San Jerónimo y San Agustín parece que se diferencian en que los primeros no condenan el voto en sí mismo, sino dicen de él que fué un voto indiscreto, que podía tener mal resultado; San Agustín, empero, parece que condena el voto en sí mismo, como si la intención de Jephté hubiese sido directamente sacrificar a un hombre, pues no hubiera sido gran cosa hacer voto por tal victoria de sólo un buey o de un carnero: ciertamente quiso hacer voto de algo mayor. No opina así Santo Tomás: no condena el voto, sino el hecho que siguió al voto; pero es alabado Jephté por la fe que tuvo; como Gedeón es en el mismo sentido alabado por Pablo, y Gedeón pecó tentando a Dios en lo del vellocino (1) y haciendo el Efod (2), por el cual fornicó la muchedumbre de los hijos de Israel después que murió Gedeón.

Pero ambos se cree que hicieron penitencia, como dice Santo Tomás.



(1) Y dijo Gedeón a Dios: «Si has de salvar a Israel por mi mano, como lo has dicho, pondré este vellocino de lana en la era; si el rocío cayera en sólo el vellocino y toda la tierra quedara seca, sabré que salvarás a Israel por mi mano, como lo has dicho. Y así sucedió. Y, levantándose antes de amanecer, exprimió el vellocino y llenó una taza de rocío. Y dijo de nuevo a Dios: No se encienda tu furor contra mí, si aun probare otra vez, pidiendo una señal en el vellocino. Ruégote que sólo el vellocino quede seco y toda la tierra mojada del rocío. Y el Señor lo hizo aquella noche como se lo había pedido, y sólo en el vellocino hubo sequedad y rocío en toda la tierra.» (Jueces, cap. VII.)

(2) El efod era el vestido que se ponía el Pontífice en la parte superior, corto y sin mangas. Así que no se entiende lo que pudo ser el Efod que hizo Gedeón con tanto oro y joyas tomados a los madianitas, que fué de lo que hizo el Efod. Probablemente fué un monumento a la victoria extraordinaria que concedió Dios a Israel por su medio sobre sus enemigos. Pero los sensuales israelitas tomaron de él ocasión para idolatrar.

Mas, establecido esto que no es lícito comer carne humana ni sacrificar hombres, se sigue una cuestión moral:

Si algunos hay que tengan esta sacrílega costumbre, que coman carne humana o sacrifiquen víctimas humanas, como son esos bárbaros del Yucatán recientemente hallados, ¿pueden los Príncipes cristianos declararles por esta razón la guerra por su autoridad? ¿Hasta dónde pueden? Y si no pueden hacerlo por su autoridad ¿lo pueden por la autoridad, mandato o comisión del Soberano Pontífice?

Los hay, como Agustín de Ancona y Silvestre, que dicen, que si hay algunas naciones que obran contra el derecho divino sobrenatural y revelado, no deben ni pueden ser cohibidas para que desistan de la violación aquélla, como si pecan algunos especialmente contra la ley cristiana, o en otro tiempo, contra la ley mosaica.

Y es la razón porque no pueden ser manifiestamente convencidos los que obran mal, y por tanto, no pueden ser jurídicamente condenados; y porque ninguno que no sea condenado puede ser castigado, no pueden por aquella causa ser forzados por las armas ni por otra violencia alguna a que se aparten de tales delitos.

Otra cuestión es ésta:

¿Es laudable abstenerse perpetuamente de cierto género de alimentos, aun en extrema necesidad?

Parece que no es lícito, porque (como se ha probado arriba), el hombre tiene obligación de conservar su propia vida por medio del alimento; luego, cuando no hay otro alimento que el de cierta clase, hay obligación de usar de él.

Además. Si esto fuera lícito, lo sería principalmente por razón del voto, como el que se dice tienen los Cartujos. Pero, esto no es así. Luego...

Se prueba la menor, porque el voto debe ser de bien mejor (Santo Tomás, 2, 2, q. 88); y, por lo menos aquello que sin el voto es malo, no puede hacerse bueno por el voto; pero abstenerse de comer en extrema necesidad es mortal, cuando no hay voto; luego también cuando le hay. En este caso, mejor que cumplir el voto, debe aplicarse aquello: *En las malas promesas retira la palabra.*

Tercer argumento: Si alguien hiciera voto de no comer carnes, no regularmente o siempre, como los Cartujos, sino solamente en extrema necesidad, fuera el voto necio e ilícito. Pero, no parece que sea mejor el voto por ser de toda la vida, pues que juntamente que referirse al caso de extrema necesidad se refiere a todos los demás. Luego...

Cuarto argumento: Más obliga la ley que el voto, y los judíos tenían obligación de comer en la extrema necesidad las carnes prohibidas; luego, también los Cartujos.

Quinto argumento: Fuera lícito, aun a los Cartujos, comer carne en extrema necesidad; luego, si les es lícito, están obligados a ello; porque si disponen de medio lícito para conservar la vida, obran contra caridad no usando de él. Luego...

Sexto argumento: Ninguna ley humana desobliga de la ley divina; pero el voto es una ley peculiar; luego...

Contra esta doctrina está la costumbre y autoridad de la religiosísima Orden de los Cartujos, en la cual por ninguna necesidad se viola la abstinencia aquella de carnes. Ni vale decir que nunca ocurre la necesidad extrema, porque es cierto que han debido morir algunos religiosos por no comer carne.

Para la resolución de esta cuestión observa que Gerson, en el tratado de la abstinencia de los Cartujos, pone

dos condiciones principales acerca de la doctrina ésta. Primera: El cartujo constituído en extrema necesidad tiene obligación de comer carne, si no hay escándalo. Segunda: Si de comer carne se sigue algún escándalo, como la relajación de su orden y el aminoramiento de la religión, está obligado el Cartujo a no comerla.

Otros doctores enseñan lo mismo.

Y prueban la primera conclusión, porque tal se mataría a sí mismo, no comiendo, según aquello de Ambrosio: *Alimenta al que muere de gana; si no le alimentas, le matas.*

Además, que ninguna ley humana puede desobligar de la divina; pero el Cartujo tiene obligación por la ley divina de comer en extrema necesidad; luego, etc.

Por fin: No hay constitución posible contra la caridad (1). Luego...

Mas, contra esta primera conclusión se arguye recordando el hecho de Eleazar (2), que se abstuvo de carnes

(1) Se refiere a las constituciones y estatutos de las órdenes religiosas.

(2) «Pues Eleazar, uno de los primeros entre los maestros de la ley, varón de edad provecta y de presençia venerable, abriéndole porfuerza la boca, le querían obligar a comer carne de puerco. Pero él, prefiriendo una muerte llena de gloria a una vida odiosa, de su voluntad se encaminaba al suplicio. Y, considerando cómo se debía portar en esta ocasión, sufriendo con paciencia, determinó no hacer cosa ilícita por amor de la vida. Mas, los que estaban allí, movidos de una injusta compasión, en atención a la antigua amistad que tenían con él, tomándole aparte le rogaban que les permitiese traer carnes, que le era lícito comer, para dar a entender que había comido, como el Rey lo mandaba, carnes destinadas al sacrificio, y por este medio librarse de la muerte; y por el antiguo afecto que le tenían usaban con él de esta especie de humanidad. Mas él se puso a pensar lo que era digno de su edad y de su venerable ancianidad y canas y de las buenas costumbres en que se crió desde niño; y respondió luego, según lo establecido por Dios en su ley santa, diciendo «que él antes elegiría descender al infierno (al limbo); porque no es decoroso, dijo, a nuestra edad, usar de tal disimulo, porque muchos mancebos, creyendo que Eleazar, de noventa años se ha pa-

prohibidas aun en peligro de muerte; luego es lícito obtenerse, por lo menos a los Cartujos, en cualquier necesidad.

Responde Gerson, que los Macabeos tenían obligación de abstenerse porque a ello les forzaba la ley divina, y no se puede quebrantar la ley divina por la salvación de la vida corporal; y que David, comiendo el pan, hubiera pecado, si no hubiese tenido revelación.

Pero Mayor responde de otra manera y dice, que los Macabeos estaban obligados por razón del escándalo; de otra suerte hubiesen tenido que comer carnes prohibidas. Por tanto, no habiendo escándalo, fuera lícito comer carnes en la necesidad, porque es mayor la obligación divina de conservar la vida, que la de otra cualquier ley de no comer carne de cerdo. Y así lo dice también Almain (in Moral., cap. 3): más todavía, que hay obligación.

De lo cual deduce Gerson: *Si la constitución de los Cartujos dijera que no comieran carne, aun en extrema necesidad, bajo pena de pecado mortal, no sabría, lo confieso, defender de la iniquidad esta constitución.*

Esta determinación de Gersón y de Mayor es muy probable, y principalmente declarando la primera conclusión por la segunda, a saber, que por razón del escándalo es lícito abstenerse en extrema necesidad, tomando latamente la palabra escándalo, o sea, si por comer los Cartu-

---

sado a la vida de los extranjeros, ellos también caerían en error por esta ficción, y por conservar un pequeño resto de una vida corruptible, y de esta manera atraería sobre mi ancianidad la infamia y la execración. Porque aunque en este tiempo presente me librase del suplicio de los hombres, mas de la mano del Todopoderoso no podré escapar ni vivo ni muerto. Por lo que, muriendo varonilmente, me mostraré digno de esta ancianidad, y dejaré a los jóvenes un ejemplo de fortaleza, si sufriere con ánimo pronto y constante una muerte honrosa en defensa de una ley la más grave y santa.

Luego que acabó de decir estas palabras le arrastraron al suplicio. (2 Mach., 6.)

jos carne en aquella ocasión, comenzaran las dispensas poco a poco de unos casos más graves a muchos casos, y fueran ocasión de comer carne todas las enfermedades graves, y exagerando los médicos a propósito la opinión y el temor de la muerte, paulatinamente comiesen ya los Cartujos carne en todas las enfermerías.

Confiesa Gerson que para que esto no ocurra hacen bien los Cartujos en abstenerse perpetuamente de carnes. Mas en un caso oculto, de donde no pudiese tomarse ocasión de escándalo, se podría comer carnes si eran necesarias.

Y, así como esta opinión es probable, pongo contra ella una conclusión también probable:

No parece que es ilícito al Cartujo abstenerse de carnes en extrema necesidad, aun sin escándalo.

Primera razón:

Si comer carnes en extrema necesidad es de derecho divino, como dicen, el supuesto escándalo es farisaico, del que no debe hacerse caso alguno: *Dejadles, son ciegos y guías de ciegos* (Math., 15).

Entonces es cuando principalmente tiene lugar aquello de San Gregorio: *Más fácilmente se permite que haya escándalo, que se abandone la verdad.*

Y se confirma, porque, según esos doctores, el que se abstuviera en tal caso obraría contra un precepto negativo, a saber, *no matarás*. Y es cierto que contra un precepto negativo no es lícito obrar por razón del escándalo. Luego, que les sea lícito a los Cartujos abstenerse en tal caso no es por razón del escándalo.

En segundo lugar, se seguiría que siempre que hubiese peligro de morir el Cartujo por la abstinencia de carnes, tendría obligación de comerlas.

El consiguiente es falso. Luego...

Se prueba la consecuencia, porque extrema necesidad se llama en las cosas morales, como es cierto, el peligro probable.

La falsedad del consiguiente se prueba por el mismo rito y costumbre de los Cartujos, los cuales nunca disputan si necesitan carnes o no las necesitan. Y supuesto que diga el médico que de no comer carne se va a morir el Cartujo, no atienden para nada al escándalo, sino que niegan en absoluto que lo darían.

No vale la contestación de Arnaldo de Vilanova, que los huevos pueden suplir a la carne; pues, la excesiva costumbre de comer huevos puede traer el fastidio de ellos.

Tercero. No siempre está uno obligado a conservar la vida, mediante un medio lícito, como es claro en muchos casos cuando podría uno defender la propia vida, y sin embargo, para conservar la virtud de la paciencia, podría permitir que se le matase.

Además, la mujer puede asistir con peligro al marido atacado de la peste, aunque no sea necesaria su presencia, sino sólo en prueba de fidelidad conyugal. Luego... etcétera.

Cuarto. Nadie tiene obligación, sólo para conservar su salud, de abandonar la patria, u otras cosas parecidas; luego, ni de comer carnes (1).

---

(1) No parece que haya semejanza. Abandonar la patria es, de suyo, grandemente dificultoso, y esta dificultad puede excusarle; no así puede excusarse de comer carnes, que de suyo no tiene dificultad alguna. La dificultad de cumplir una ley es frecuentemente excusa legítima de no cumplirla.

Quinto. Para la defensa de la patria se podría ir a la guerra con probable peligro de muerte, aun cuando no hubiese necesidad. Luego, por la conservación y aumento de la virtud y de la abstinencia es lícito no comer carnes.

Sexto. No es más lícito comer en secreto que en público, porque, supuesto que el hecho sea secreto, la doctrina es pública; y, si fuera esto lícito, no debe enseñarse lo contrario, y si escandalizase el hecho, también la doctrina, pues no da menor ocasión de ruina la doctrina que los hechos.

Séptimo. No sólo para conservarla, sino para aumentar la virtud, es lícito sufrir la muerte, como supongo; mas, por la abstinencia perpetua y universal se aumenta en los Cartujos la abstinencia y la virtud; luego...

Por fin. Nadie tiene obligación de casarse, aun cuando tema fundadamente la muerte por la castidad, si hizo voto de castidad. Luego... etc.

A este argumento responden algunos negando la consecuencia, porque el matrimonio (dicen) no está ordenado a la conservación de la vida. Pero, no parece que concluya esta razón, pues, si el marido necesitase extremadamente del acto conyugal, parece que estaría obligado a llegarse a la mujer; luego, que no haya en algún caso de extrema necesidad obligación de contraer matrimonio es por el bien de la castidad, no porque no se ordena él de suyo a la conservación de la vida.

Finalmente. Para la solución de las objeciones es de notar, que una cosa es no prolongar la vida y otra cosa

acortarla. Pues, a lo primero no siempre está obligado el hombre, y cumple con que ponga los medios ordinarios de conservarla; y hasta dudo si estaría obligado a dar todos sus bienes por una medicina.

Segunda proposición:

En caso de extrema necesidad creo que sería lícito a los Cartujos comer carne; de otra suerte fuera la ley intolerable.

Podría contestarse de otra manera a la cuestión, distinguiendo entre extrema y extrema necesidad.

O es ella por hambre, por no tener otra cosa que carnes, y entonces podría sostenerse la opinión de Gerson, que hay obligación de comerlas, porque entonces hay muerte por hambre, que es muerte violenta, la cual parece que se imputaría al que se abstuviese; o es necesidad por enfermedad, y entonces las carnes son como medicina, y puede decirse que en tal caso no hay obligación de comerlas, porque entonces la muerte es por enfermedad, de la que el Cartujo no es causa, y por tanto, no se le imputaría. Esto último no es matarse, sino no alargarse la vida cuanto se puede, como se ha dicho arriba de las otras medicinas, y así quedaría salva la costumbre de los Cartujos, que por ningún peligro de enfermedad comen carnes.

Esta fuera la confirmación de la primera conclusión: Pues, si es lícito abreviar la vida por la abstinencia de carnes, como diremos luego, por diez o muchos años, ¿por qué no será lícito a un viejo de ochenta años abreviársele por un solo año por no comer carnes?

A los argumentos contrarios puestos al principio se contesta:

Al primero es manifiesta la réplica, porque cada hombre tiene obligación de conservar la vida por el alimento, usando sólo cantidad suficiente de el; mas, los casos extraordinarios no caen bajo obligación.

Al segundo se responde, que hacer voto solamente de no comer carne en extrema necesidad no tiene razón de bien alguno; pero, abstenerse absolutamente de carnes a perpetuidad es bueno; y, según esto, se replica al tercer argumento contrario.

Del cuarto se niega la consecuencia.

Del quinto se niega que ello sea contra la ley divina; aún parece que, excluído el voto, si alguien hubiese propuesto no comer nunca carnes, se podría también abstener en extrema necesidad.

Mas confieso que, si regularmente muriesen los enfermos por la abstinencia de carnes, no debería guardarse tal abstinencia; como si pereciesen comúnmente los navegantes, no fuera lícito navegar sino por un bien mayor que la vida; mas, porque esto frecuentemente no acontece, se puede sobrellevar este detrimento por la mayor ventaja de la navegación. Así en el caso: aun cuando haya algún detrimento, porque alguna vez mueren los Cartujos por la abstinencia de carnes, sin embargo, muy racionalmente sobrellevan este inconveniente por el bien mayor de la virtud de la abstinencia.

Y de esta razón puede formarse otro argumento en favor de nuestra conclusión; porque un Cartujo es parte de la Comunidad, y asi obra bien sufriendo el peligro de muerte con quebranto de la propia vida por el bien de la Comunidad, pues siempre es lícito exponer la vida por un bien mayor.

Pero queda que contestemos a otro argumento hecho

arriba de los Macabeos: si les era lícito comer carnes de cerdo sin escándalo en la necesidad extrema. Y en primer lugar es de advertir, que en el caso de los Macabeos arriba mencionado había mucho escándalo, pues se les exigía comerlas en contumelia de la ley.

Pero, es la cuestión, si les era lícito en la soledad si perecían de hambre.

Son varias las opiniones; y ciertamente, diga lo que quiera Mayor, la opinión de Gerson, que no les era lícito es probabilísima, pues es de tanta autoridad el precepto divino positivo como el natural; ahora bien, si por el derecho natural fuera ilícito comer carne de cerdo, no fuera lícito comerla en extrema necesidad; luego, ni en el caso, siendo de derecho positivo.

Mas, parece lo más probable, que ambas cosas eran lícitas en extrema necesidad: comerlas por la necesidad o abstenerse por reverencia a la ley. Pues, es excusado David por comer los panes de la proposición en caso de necesidad, y los discípulos del Señor que desgranaban las espigas en día de fiesta; y así hicieron bien los Macabeos en una ocasión no atacando sino sufriendo la muerte por no violar el sábado, y bien hicieron también en otra peleando en dia de sábado para evitar la ruina de todos. Ni son condenados tampoco los godos que permitieron que pereciesen en Italia algunos miles por no pelear en día de sábado; aunque Santo Tomás dice (2, 2, q. 40, artículo 4), que fuera tentar a Dios no pelear en caso de necesidad el día del sábado.

Una cuestión queda:

¿Es lícito abreviar la vida por la abstinencia?

Parece que no, por aquella autoridad de San Jerónimo: *No importa el modo como te mates.*

Además. No fuera lícito quitarle a un anciano de cien años ni un año siquiera del último período de su vida; luego, ni perder sucesivamente diez años.

Por la solución de la primera cuestión fácil es contestar a esta segunda.

Primera proposición.

No es lícito abreviar intencionadamente la vida por la abstinencia.

Es claro. Porque es contra el amor de sí mismo, porque es dañoso a la vida.

Se confirma: No fuera lícito abreviar intencionadamente la vida de otro, del cual se hubiera cuidado, como de los hijos y de los criados.

Segunda prueba. No es lícito abreviarla por otros medios; luego tampoco por la abstinencia.

Por fin. Por la autoridad de Agustín que en su regla manda: *Domad vuestra carne con los ayunos y la abstinencia de comidas y bebidas, en cuanto la salud lo permita.* También es manifiesto por la primera conclusión determinada arriba, que abstenerse intencionadamente contra la salud es ilícito, y siendo contra la caridad de uno mismo, fuera mortal. Lo cual confirma San Agustín *(De moribus Ecclesiae).* Y Santo Tomás enseña: *La regla de la templanza es la necesidad de la vida presente.*

Segunda proposición:

Nadie tiene obligación de prolongar la vida por medio de alimentos cuanto pueda.

Es manifiesto, porque no hay obligación de usar alimentos exquisitos y delicadísimos y preciosísimos, aunque sean muy saludables; más: es reprensible tal vez. Luego...

Además. Fuera esto condenar todos los ayunos eclesiásticos y monásticos.

También. Nadie tendría obligación de abstenerse del vino para vivir más tiempo. Luego tampoco lo contrario (1).

Tercera proposición:

> **Si alguien usa alimentos comunes a todos los hombres y en cantidad ordinariamente suficiente para la salud, si por esto se abrevia la vida, aunque notablemente, y se dé uno cuenta, no se peca.**

Es manifiesto por la segunda, porque no hay obligación de prolongar la vida ni cambiarse a otro lugar más sano; luego, tampoco de cambiar la comida.

De lo cual se sigue un corolario, que nadie tiene obligación de usar de medicinas para prolongar la vida, aun cuando hubiese probable peligro de muerte, como tomar todos los años una droga para evitar la fiebre, u otras cosas parecidas.

Cuarta proposición:

> **Si alguien usase de singular dieta o de alimento tan dañoso, a sabiendas o por propia opinión contra el parecer de los buenos y de los sabios, que se le abreviase mucho la vida, no se excusaría de pecado mortal.**

Es clara por la primera conclusión y por la determinación de la primera cuestión, a no ser que obrase por particular consejo o revelación divina.

---

(1) Para no acortar la vida.

RELECCIÓN

DEL

HOMICIDIO

¿Es de varón fuerte suicidarse?

No a humo de pajas dijo el Eclesiastes: *Quien añade ciencia añade trabajo.*

Tienen los agricultores sus ocios, los tienen los obreros, los tienen los artífices, y, habiéndose todos ellos ganado la comida los días de labor, descansan los días festivos y a su antojo ensanchan y recrean el ánimo y los corazones olvidados de los trabajos.

A nosotros, en cambio, ni en las fiestas ni por las fiestas nos es lícito estar ociosos; no tenemos nosotros ferias de estudios (1) ni vacación alguna del ejercicio de las letras.

He aquí que, padres religiosísimos y varones clarísimos, nos reunimos para esta relección en fiesta tan célebre, no habiéndome sido posible aplazarla, no sólo al siguiente año como pensaba, pero ni siquiera a otro día.

Así, pues, para que sobre el trabajo necesario de ella

---

(1) Sabido es que son llamados días feriados los de trabajo. Y es mucha verdad lo que dice Vitoria: no tenemos los hombres de letras días feriados para el trabajo; lo son todos y, aun así, *feriada* nos resulta la vida, cuando entre nosotros es perpetuamente festiva la de un torero, por ejemplo, y la de una prostituta. ¡Delicioso síntoma de nuestra cultura!

no añadamos otro nuevo en prolegómenos y prenotandos, entremos en materia, bastando lo precedente.

El argumento que he de tratar en esta relección, no es algún nuevo lugar designado para esto y omitido en las lecciones ordinarias, como he hecho en otras relecciones. Más, porque no sólo nominalmente sino en la realidad sea una relección, he propuesto tratar primeramente algunas cosas disputadas anteriormente en mis lecciones, no muchas, sin embargo, pues tampoco podría.

Esto es lo que al presente he propuesto tratar:

> **Si es de varón fuerte suicidarse, o si, pudiendo conservar la vida, puede el hombre desear la muerte y cuándo y hasta dónde es esto lícito y laudable.**

Para tratar más cómodamente la cual cuestión y examinarla, pongo desde el principio la conclusión siguiente como fundamento de esta relección.

Primera conclusión:

> **Así como darse la muerte es siempre impío; así, no sólo tolerar pacientemente la muerte, sino que sufrirla libremente es muchas veces de consejo y alguna vez es precepto.**

Comentaré variadamente esta conclusión, con la luminosidad y claridad que pueda, dentro del tiempo cortísimo de que dispongo y según el alcance de mi tenuísima erudición; y me detendré en cada una de sus partes, probándola primeramente, refutando después los argementos contrarios, y todo diluyéndolo y disolviéndolo según la capacidad de mi ingenio; lo cual mientras hago, os ruego, padres reverendísimos y varones clarísimos, que me oigáis, no tanto con atención como con benevolencia y amistad.

Es la primera parte de la conclusión, QUE SIEMPRE ES IMPÍO SUICIDARSE.

Pruébase esto, primeramente, porque matarse a sí mismo es contra la inclinación natural del hombre; pero hacer algo contra la natural inclinación es pecado; luego, suicidarse es siempre pecado.

La mayor es manifiesta, pues no sólo el hombre y todos los animales, sino también todas las otras cosas resisten a su destrucción y con todas sus fuerzas se empeñan en conservarse en la naturaleza, como se dice en el libro segundo de la generación y lo muestra la experiencia demasiado claramente para que necesite demostración, ni es necesario usar para cosa indudable de argumentos innecesarios.

Es, pues, contra la natural inclinación del hombre que se suicide.

Que oponerse y resistir a la inclinación natural es ilícito, se ha explorado ya mucho y es incontroversible. Pues, si la inclinación natural es siempre al bien y a lo honesto, y así nunca sugiere lo malo; resistir a ella o tender a lo contrario es siempre ilícito. Como hacer algo contrario a virtud siempre es ilícito, comoquiera que ella siempre inclina a lo honesto; así, si aquello a que por su naturaleza es el hombre inclinado es siempre bueno, oponerse a ello será malo, pues al bien no puede serle contrario sino el mal.

Por lo cual, siendo éste el primer lugar y principal argumento por el cual intentan los doctores probar esta conclusión, será interesante y convenientísimo tratar más copiosamente esta cuestión.

Y los hay algunos, no vulgares y despreciables auto-

res, sino entre los primeros expositores de Aristóteles, a los que no parece verdadero que la naturaleza incline siempre a lo bueno y honesto, sino más bien creen que la naturaleza y la gracia, la ley y la inclinación natural son contrarias y se rechazan mutuamente, lo cual intententan probarlo con muchas razones y autoridades.

Y así argumentan en primer lugar: El apetito humano, dicen, es llevado naturalmente à todo bien deleitable, que es cierto bien; mas, el bien deleitable es frecuentemente opuesto a la virtud; luego el hombre apetece naturalmente lo contrario a la vírtud, y, por tanto, el pecado y el mal.

Segundo argumento. Toda virtud se inclina a lo difícil, según enseña Aristóteles, y, si la naturaleza inclinase al bien de la virtud, ciertamente no fuera él difícil, pues no hace otra cosa la inclinación de là virtud (1) sino hacer fácil y agradable lo mismo que por otro lado era difícil; por tanto, no inclina la naturaleza al bien, y como inclina, inclina al mal.

Se confirma esto: Si el hombre por su naturaleza se inclinase al bien, no fueran necesarias las virtudes, cuyo oficio es quitar la dificultad y molestia de las buenas obras. Y así, los que son más lógicos niegan que sea necesaria virtud alguna respecto aquellos bienes, a las cuales son los hombres por su naturaleza inclinados; pues, no hay nadie tan corto de ingenio que piense que hay alguna virtud para que los hombres deseen ser felices y odien la miseria (2).

Tercer argumento. Los teólogos ponen movimientos súbitos, lo mismo en la voluntad que en el apetito sensi-

---

(1) Parece que debiera decir, de la naturaleza, no de la virtud.

(2) No se necesita virtud alguna para desear la felicidad y odiar la miseria; basta para esto la inclinación natural.

tivo; mas, no son otra cosa estos movimientos súbitos que ciertas inclinaciones naturales al mal; luego la naturaleza inclina al mal.

Cuarto argumento. Para esto solamente, o al menos principalmente, fué concedida a los primeros padres la justicia original, para contener al apetito sensitivo en su deber y obedeciese sin dificultad a la voluntad, y la voluntad a la razón, y la razón a la divina ley y a la voluntad (1). Si, pues, el apetito humano no se opusiera por su naturaleza a la razón y a la ley divina, no hubiera sido o al menos no hubiera sido necesaria, la justicia original.

Quinto argumento. El hombre, según la virtud y la ley de Dios, tiene el deber de amar a Dios más que a sí, y preferir el bien común al bien particular; pues la caridad, según el Apóstol, no busca lo que es suyo, sino lo que es de Jesucristo; y, no obstante, el hombre naturalmente ama su propio bien, y es muy difícil amar a Dios más que a sí mismo, porque el hombre, como al principio se ha dicho, se inclina naturalmente a la propia conservación; luego la naturaleza inclina contra la caridad y la ley de Dios.

Sexto argumento. La inclinación del apetito sensitivo es natural, siendo él también potencia natural, ni es su inclinación otra cosa que el mismo apetito; el apetito, no obstante, no obedece a la razón, sino que tiende a lo contrario; luego lleva al mal.

Y se confirma: El objeto del apetito sensitivo es el bien deleitable; el cual las más de las veces es contrario a la virtud y ley de Dios; luego, el apetito sensitivo naturalmente es llevado al mal.

Séptimo argumento. El fómite inclina al pecado, como

(1) Rectificada.

enseñan los teólogos, comentando el libro segundo de las sentencias; y, no obstante, el fómite no es otra cosa que la naturaleza y potencias naturales del hombre destituídas del don de la justicia original, como en el mismo lugar defienden los teólogos. Luego el hombre es inclinado al mal por las potencias naturales.

Confírmase esto, porque si el hombre hubiese sido creado en estado de naturaleza pura, es decir, sin justicia y sin pecado, se hubiera inclinado al mal como ahora se inclina por el fómite. Luego la inclinación natural es al mal.

Traen luego los adversarios y llaman a favor de su opinión los testimonios de la Escritura.

Y en primer lugar el dicho del Señor: *El sentido y el pensamiento del corazón humano son inclinados al mal desde la juventud.* Por lo cual se ve que la naturaleza humana es inclinada y pendiente al mal.

Son también palabras del Señor en San Mateo (capítulo 26): *El espíritu está pronto, pero la carne enferma.* Lo cual exponiendo el Apóstol, dice: *La carne codicia contra el espíritu y el espíritu contra la carne.* Y en la carta a los Romanos exclama: *Veo otra ley en mis miembros.* Y así otras muchas cosas. También dice otra vez el Apóstol: *Si viviereis conforme a la carne, moriréis.* Y asimismo: *Andad en espíritu y no cumpláis los deseos de la carne.*

De los cuales todos lugares es manifiesto que el apetito de la carne es al mal y contrario al espíritu y a la ley de Dios.

Ahora bien; los deseos de la carne son naturales, porque están en todos. Luego ciertamente la inclinación natural es al mal y al pecado.

Además. Aristóteles (2 *Ethic.)*, dice: «Para que el hom-

bre se haga aplicado es menester que se guarde de aquellas cosas, a las cuales inclina grandemente la naturaleza», según lo trae Santo Tomás (2, 2, q. 166, art. 2, ad 3).

Con estas y otras razones y testimonios defienden aquellos autores su parecer.

De ahí han nacido aquellas quejas contra la misma naturaleza, de suerte que unos la llaman madrastra, otros enemiga, otros fomentadora de crímenes, otros madre de los males, y con otros envidiosos y odiosísimos apodos la denigran. También de ahí procede aquello de que el hombre de suyo no puede sino el mal, y aquel error más odioso todavía e insignemente injurioso a todos los mortales, que todas las obras de todos los hombres son pecado y dignas del suplicio eterno si no fueran hechas veniales por la misericordia de Dios; lo cual es uno de los dogmas de los luteranos.

Mas, con perdón de tan insignes doctores y en paz con ellos, no me convencen ni los traídos ni otros algunos argumentos para creer que la naturaleza humana, que el omnipotente y sapientisimo Dios hizo a su imagen y semejanza, esté con tal mal sino y en tan pésimas condiciones formada que cuando las restantes cosas por su propio ingenio y naturaleza son llevadas a fines y operaciones a ellas convenientes, sólo el hombre se incline al mal y, por tanto, a su ruina.

Así, pues, defiendo que la inclinación del hombre, en cuanto es hombre, es buena y a ningún mal inclina ni a cosa contraria a virtud, lo cual, si no lo probare suficientemente con autoridades, intentaré hacerlo probable con argumentos no débiles.

Y, en primer lugar, argumento así: La inclinación de la

naturaleza humana procede inmediatamente de Dios; luego no puede ser al mal.

El antecedente es manifiesto, siendo Dios el autor de la misma naturaleza y, por tanto, de todas las cosas que siguen a la naturaleza de la que ante todo es la inclinación natural. Pues, quien da la forma (usando las palabras del mismo Aristóteles), da lo consiguiente a la forma; es, pues, solo Dios el autor y causa de la inclinación humana.

Se prueba la consecuencia: El movimiento natural o procedente de la inclinación natural se atribuye e imputa al generante, es decir, al autor y causa de la misma inclinación natural, como dice Aristóteles y muchos otros gravísimos filósofos; pues, las cosas graves y las leves se dice que son movidas por el generante y no por sí mismas, por esta sola razón, a saber, porque recibieron del generante la inclinación, y por tanto, el movimiento hacia arriba o hacia abajo. Pues, si el hombre se inclina naturalmente al mal, aquella inclinación y el movimiento al pecado que sigue a tal inclinación se imputaría al mismo Dios, lo cual decir o pensar solamente es impío.

Y a la verdad, si el movimiento de la piedra hacia abajo o el movimiento del fuego hacia arriba fuese pecado, es indudable que este pecado debería atribuirse más bien a Dios que a los elementos graves y a los leves, que tal inclinación de Dios recibieron.

Parecidamente; si para el hombre fuese pecado apetecer la felicidad, no habría de imputarse tanto a él como a Dios, que hizo al hombre para que naturalmente apeteciese la felicidad. Y por eso, es buena razón para probar que determinados actos no son pecado, que proceden de la inclinación dada por Dios al hombre.

Del cual lugar arguyen Santo Tomás y otros teólogos

graves para probar no inválidamente que la primera operación del Angel no fué mala. Pues como la primera operación sea el amor de sí y todas las otras operaciones procedan de ésta, como dice Aristóteles *(Ethicis)*: «Lo amigable que se refiere a otro procede de lo amigable que a nosotros se refiere»; es menester que la primera operación del ángel sea el amor de sí.

Ahora bien; inclinándose a tal amor por la inclinación natural, no pudo ser que aquel amor fuera malo. Y así, la primera operación del ángel no pudo ser pecado.

Segunda prueba. No podría Dios producir en el alma un hábito vicioso que inclinase al pecado, pues esto repugna a la divina bondad; luego, tampoco pudo dar al alma racional o al hombre una viciosa inclinación, por la cual se inclinase al pecado; pues no fuera menos causa del mal acto la inclinación viciosa que el hábito vicioso

---

Tercera prueba. No podia Dios producir un hábito que inclinase a lo falso; luego, tampoco ni la inclinación al mal.

Es manifiesta la consecuencia, pues no menos repugna a Dios inclinar al pecado que a lo falso, y más todavía; luego, quien no puede dar inclinación a lo falso, mucho menos habría podido dar inclinación al pecado. El antecedente también es claro: los autores prueban que no puede haber error en la fe, precisamente, porque es infundida por Dios, y Dios no puede infundir un hábito que incline a lo falso.

Y, usando de este argumento, de algún modo se pueden también demostrar los primeros principios, aunque

directa o instintivamente conocidos. ¿Qué ocurriría si alguien confesase que es forzado a asentir a este principio «el todo es mayor que la parte» y, sin embargo, temiese que pudiera ser engañado, al modo como alguna vez es el hombre forzado a crer algo por autoridad humana, a la cual no se puede menos de creer, y, no obstante, puede ocurrir que sea engañado? ¿Qué ocurriría si se pudiera decir de los primeros principios que se podría o no ser inducido a asentir a ellos por alguna razón?

Yo pienso que, si alguien me concede que Dios ni puede mentir ni puede engañar, es necesario que me conceda también que la naturaleza racional es creada por Dios con esta necesidad e inclinación de consentir a estos principios, y manifiestamente también ha de ser convencido de que tales principios son verdaderos. Pues, si son falsos y Dios obliga al entendimiento a asentir a ellos, claramente se ve que Dios engaña a los hombres, y en consecuencia, que miente.

Semejantemente, si Dios produjera cualquier hábito inclinante a lo falso, con razón fuera condenado de mentira y decepción.

Cuarta prueba. Si un hombre indujera a otro a pecar, pecaría; luego, igualmente, si inclina Dios al hombre a pecar, peca. Aunque entre los teólogos no valga este argumento «Dios concurre con el hombre al pecado; luego peca», valdria éste otro «Dios por sí solo induce a los hombres a pecar; luego peca»; y así como el consiguiente es imposible, lo es también el antecedente. Dios por sí solo es causa de la inclinación natural del hombre; por tanto, si mediante tal inclinación fuera el hombre inducido a pecar, parece que Dios induciría a tal pecado.

Quinta prueba. La voluntad humana no se inclina a su objeto, sino mediante la razón; mas, la razón siempre in-

clina a juzgar, que todo mal debe ser evitado; luego, la voluntad no inclina al mal.

Sexta prueba. Si la inclinación al mal es de solo Dios, como esos confiesan, no veo por qué niegan que Dios es causa del pecado, lo cual rechazan siempre los teólogos como impío.

Si vuestras razones, como vemos, son superiores y más probables; para que no carezcamos de testimonios, es conveniente traer también algo de las Escrituras. *Nadie diga, cuando es tentado, que es tentado por Dios, pues Dios es atraedor de los malos.* Es autoridad de Santiago.

De este lugar se arguye así: Si la inclinación natural fuese al mal, Dios fuera tentador de los malos, que es contra el Apóstol; luego, es imposible que la naturaleza tiente o incline al mal.

Se prueba el antecedente: No es otra cosa tentar que inclinar al mal. Por tanto, si Dios hizo y dió al hombre tal inclinación al mal, como dicen los contrarios que es la inclinación natural, ¿por qué no se diría que Dios tentaba?

Se confirma: Si el demonio diera al hombre tal inclinación al mal, como dicen que es la inclinación natural, ciertamente tentaría el demonio; luego, también Dios sería tentador.

Segundo. En el *Eclesiastés*, cap. 7, se dice *Dios hizo al hombre recto y él se inmiscuyó en infinitas cuestiones.* Y no se ve que Dios hizo al hombre recto, si le crió con esta inclinación y maldición, por la cual fuera su naturaleza llevada al mal. Luego...

Hace aquí muy bien la doctrina que la Divina Sabiduría lo lleva todo fuertemente de cabo a cabo, y lo dispone todo con suavidad, como testifica El mismo por Salo-

món. Y no habría tal suave disposición, si, habiendo dado Dios al hombre ley y preceptos, le hubiese también dado una naturaleza que llamara, atrajera y solicitara a lo contrario a ellos. Habiendo Dios criado al hombre para alabar a su Criador y merecer de El la vida eterna, no fabricó ciertamente al hombre como sabio arquitecto, si le dió una naturaleza desacomodada y resistente al fin; lo cual no parece que fué así, pues vió todo lo que había hecho y era muy bueno.

En otro lugar se dice que las obras de Dios son perfectas. Y, a la verdad, no parece la obra o muy buena o perfecta, si al hombre hizo con semejante inclinación.

Y además. ¿Por qué no hizo Dios al hombre propenso e inclinado al bien, así como dicen que lo hizo al mal? ¿Inclinado a su ley más bien que a quebrantarla? ¿Fué porque no pudo? ¿Fuera esto más impropio, más indigno de la divina majestad? ¿Fué porque no quiso? ¿Envidió Dios a los mortales esta felicidad de la cual, no obstante, más que para otra cosa alguna habrían de usar para la observancia de los divinos preceptos? A los ángeles, ciertamente, no los crió Dios de esta condición, que sólo se inclinasen al pecado y al mal. Pues ¿qué razón pudo haber para que fuera benigno y justo con los ángeles y no con los hombres, cuando los unos no podían ser ante Dios de mejor mérito que los otros?

Así, pues, parece que hemos probado, al menos, en parte, que el hombre no se inclina por su naturaleza al mal, sino que más bien ha sido dejado a su propio consejo, para que siguiera a su arbitrio el bien o el mal.

Resta que dé más satisfacción a los argumentos contrarios, para cuya solución conviene recordar antes que

todo, que el hombre está compuesto de dos naturalezas, racional y sensitiva, las que llama el Apóstol en su carta a los Romanos (cap. 12), interior y exterior; lo cual no debe entenderse, que el alma sola sea el hombre interior, la naturaleza racional, y el cuerpo la naturaleza sensitiva; sino que todo el hombre es según el espíritu hombre interior, y él mismo según la carne es hombre exterior y naturaleza sensitiva.

En segundo lugar hay que advertir que porque el hombre es propiamente hombre en cuanto racional y no en cuanto sensitivo, la inclinación del hombre absolutamente es la inclinación del hombre en cuanto hombre, a saber, la inclinación de la voluntad y del entendimiento y no la inclinación de la parte sensitiva, que o no es inclinación del hombre, o no en cuanto es hombre, o sea, no es inclinación del hombre absolutamente sino solo en cuanto a algo de ella.

El apetito sensitivo es como algo extrínseco al hombre, y no debe decirse la inclinación de él inclinación del hombre más que inclinación del demonio o del mundo. Pues, el mundo y el demonio ansían arrastrar la voluntad humana al mal, como ahora lo apetece el apetito sensitivo. Mas, así como no importa para nuestro caso que nos sugieran el mal, el mundo o el demonio, sino que sigamos su sugestión por la razón y la voluntad; así es del apetito sensitivo, como si estuviese separado de nosotros. No se nos imputa lo que nos aconseja la carne, ni se llama ello obra nuestra y deseo nuestro; sino sólo aquello que hubiéremos aceptado y seguido por nuestro libre albedrío.

Por lo cual, por más que haya algunos que quieran defender que no es el mismo apetito el que inclina al mal por su naturaleza, sino por las condiciones peculiares de

cada uno, las que no se tienen de Dios sino de la patria de los padres o de los astros; no obstante, yo no niego ciertamente que la sensualidad arrastre y tienda al mal y al pecado por su naturaleza y especie: lo que niego es que la sensualidad sea inclinación o condición humana, antes es contraria a ella, del mismo modo que los actos del apetito que preceden a la voluntad se llaman actos humanos, y no obstante, es verdad que el apetito sensitivo inclina contra la virtud; en cambio, el hombre interior, que es el verdadero hombre, es inclinado a la virtud.

Ambas cosas determinada y discretamente expresó el Apóstol a los Romanos (cap. 12): *Me deleito con la ley de Dios, según el hombre interior; mas veo otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente.* Lo cual, no obstante, reconoce San Pablo que estaba en él no de otro modo como del ángel de Satanás que le abofeteaba. Y así como permaneciendo la verdadera inclinación del hombre a la virtud, estaba el ángel de Satanás, abofeteándole; así, oponiéndose y contraviniendo el apetito sensitivo, permanece la integridad de la voluntad humana, que es la integridad del hombre en cuanto hombre.

Queda un escrúpulo de esta respuesta: Igualmente procede de Dios la inclinación del apetito sensitivo como la de la voluntad; si, pues, es inconveniente que sea Dios la causa de la inclinación de la voluntad al mal ¿por qué no hay el mismo inconveniente del apetito sensitivo? ¿Por qué, el sapientísimo Criador y Hacedor de las cosas dió mala inclinación al apetito y a la carne y no buena, que parece convenía más a aquella infinita bondad?

Digo que la principal duda de todas es entre teólogos y filósofos: Si Dios puede o pudo mudar las naturalezas

de las cosas, o hacerlas de otro modo desde el principio del que ahora son.

Y los hay quienes opinan con Gabriel, que aun cuando Dios no pudo variar las especies y esencias de las cosas ni pudo hacer al hombre o al buey de otra especie de la que los hizo, pudo, sin embargo, cambiar las propiedades y las inclinaciones naturales, pudo hacer al fuego naturalmente frío, al agua caliente, negra a la nieve y blanco al cuervo.

Lo cual se prueba así. Pues, que pudo Dios hacer frío al fuego, caliente al agua y otras cosas parecidas, no se puede dudar. Pudo Dios desde un principio hacer caliente al agua, frío al fuego, leve la tierra, grave el aire, y poner ley que así fuera perpetuamente. Y puesta la cual ley, ello fuera propio y natural de tales cosas; pues, no es otra cosa la naturaleza de las cosas que aquello que desde el principio quiso Dios dar a las cosas. Luego, pudo dar Dios a las cosas naturalezas e inclinaciones contrarias a las que les dió.

Y se confirma: Pues, pudo Dios criar las cosas desnudas, a saber, las esencias sin accidente alguno ni propiedad; luego, no las creó necesariamente con estas condiciones y propiedades que ahora tienen.

Esta opinión, aunque la defiendan teólogos y algunos autores de nota, no creo que sea probable ni verosimil. Y así, opino que Dios no pudo hacer al fuego caliente naturalmente frío o no naturalmente caliente, o a la nieve negra, o leve a la tierra, o en general, cambiar o quitar las inclinaciones naturales.

Lo cual se prueba así.

En primer lugar, hay muchas propiedades y aptitudes de las cosas, que según la común opinión, no les convienen a ellas como propiedades sobreañadidas, sino inme-

diatamente por sus esencias, como por ejemplo: Si el ser risible no conviene al hombre como cualidad sobreañadida según la opinión de esos, sino por su esencia, pudo hacer Dios que el hombre nunca riyese, pero no que fuese por su naturaleza risible, porque Dios no puede quitar el efecto de la causa formal, permaneciendo dicha causa. Si, pues, el hombre es formalmente risible por su esencia, no pudo hacer Dios que por su naturaleza no sea risible.

En segundo lugar arguyo así: El agua con el concurso general de Dios produce frío en sí, como es manifiesto en el agua que se reduce a la frialdad (1). Luego, Dios no pudo hacer sino que con tal concurso sea fría, y consiguientemente, naturalmente fría.

Se prueba la consecuencia: Supongamos lo opuesto, a saber, que hiciera Dios que fuese el agua naturalmente caliente; pregunto yo ¿podría el agua con el concurso general de Dios reducirse a frialdad o no?

Si pudo, no era naturalmente caliente; si no pudo, tampoco ahora puede, porque el concurso general de Dios no puede ser en caso alguno de mayor actividad que la que hoy tiene, y por las mismas causas se produce siempre el mismo efecto. Ni Dios puede hacer que la causa natural que ahora no puede producir un efecto con el concurso general, pueda producirlo con el mismo concurso.

Por ejemplo: Hoy no puede el hombre con el concurso general de Dios resucitar a otro hombre; luego Dios no puede hacer que tal pueda el hombre con tal concurso; ni Dios mismo podría con el concurso general hacer lo que ahora no hace.

Así, pues, como Dios no puede hacer que el hombre

(1) Que se enfría por sí misma, apartado el foco de calor que la había caentado.

naturalmente pueda resucitar a otro hombre, así no puede hacer que el agua produzca calor o que naturalmente la piedra suba arriba.

Confírmase esto: O las esencias o especies de las cosas son de suyo indiferentes para cualquier propiedad, o no. Si no lo son, no pudo hacerse sino que aquello a lo cual más se inclina la esencia sea lo más natural (1). Si son indiferentes, v. gr., si la esencia desnuda del fuego es indiferente al calor o al frío, con el concurso general no produciría calor más bien que frío, y por consiguiente, no podría ser más natural lo uno que lo otro.

Confírmase con un ejemplo: Dios no podía hacer que el Cielo se inclinase naturalmente al descanso o al movimiento del Septentrión al Mediodía; luego tampoco pudo mudar los otras naturalezas de las cosas.

Se prueba el antecedente: Si el Cielo se inclinase naturalmente al movimiento contrario a ese que tiene ahora, o al descanso, no podría con el concurso general moverse con el movimiento ese que ahora tiene, como ni al contrario.

Y se confirma nuevamente, porque si puede Dios cambiar las naturalezas de las cosas, haga que el agua sea naturalmente cálida, y arguyo así: el calor basta ahora con el concurso general a corromper el agua; luego, con semejante concurso habría entonces podido corromperla; por tanto, no le es natural el calor; pues, no podría ahora Dios con sólo el concurso general impedir que el calor corrompiese al agua, y no es ahora más impotente que al principio; luego, ni entonces pudo.

Opino que el argumento concluye.

---

(1) Es decir: Si las esencias de las cosas no son indiferentes para cualquier propiedad, es menester conceder que la inclinación que actualmente tienen es la natural, no otra.

Además. No pudo Dios hacer al hombre naturalmente incorruptible.

También. No podría un agente natural con el concurso general introducir la forma del agua en materia indispuesta por el calor y por la sequedad. Luego el calor y la sequía no pueden ser naturales al agua.

Cuanto la criatura pudo poder (digámoslo así), con el concurso general de Dios, lo puede ahora con tal concurso.

Supuesto, pues, esto, que no puede Dios mudar las naturalezas de las cosas, digo, que Dios hizo al hombre con esta natural inclinación del apetito sensitivo, porque no podía obrar de otra manera.

En segundo lugar digo que tal inclinación, aunque sea al mal, no es mala, mientras permanece dentro de los términos de apetito sensitivo; mala digo, con malicia moral, pues el mal de pena no es inconveniente, del cual es siempre Dios la causa; como no se dice mala la inclinación con que es inclinado el león al homicidio. Pues, así como el apetito inclina al hombre al mal, así también el mismo objeto como deleitable o útil inclina al mal, y sin embargo, la naturaleza del mismo oro, por ejemplo, o del manjar dulce es ciertamente buena; ni nadie se queja alguna vez de Dios porque hizo al oro hermosísimo o al vino suave; así tampoco nos debemos quejar del apetito sensitivo que mueve al hombre al mal no de otra suerte que el objeto mismo; y así, ninguna malicia hay en el apetito sensitivo ni en las cosas mismas.

Digo en tercer lugar, que el apetito inclina al mal, no del mismo apetito sino del hombre, pues siempre el apetito natural es conveniente, como dice Santo Tomás (1 p., q. 31, art. 1).

En cuarto lugar digo, que Dios crió al hombre sin tal inclinación mala, pues le crió con justicia original, que sujetaba el apetito a la razón y de ningún modo lo inclinaba al mal; y si después vino en este trabajo por su culpa, a él más bien que a la divina sabiduría se debe imputar, ni más ni menos que si uno se arrancase los ojos, que le dió el Criador, no podría quejarse de su criador.

En quinto lugar digo, que Dios dió al apetito inclinación natural para que obedeciese a la razón, y asi, por fin, toda inclinación es buena.

Y valgan suficientemente estos argumentos en lo que se refiere a la inclinación del apetito sensitivo.

Mas, también por otro lado se argumentaba, a saber, que el hombre tiene obligación de amar a Dios más que a sí mismo, y el bien común más que el bien privado, y no obstante, la inclinación natural del hombre es al con, trario, y por tanto al mal.

En cuanto a esto, aunque hablen claramente los filósofos y teólogos, que juzgan que así es, yo niego que el hombre se incline a amarse a sí más que a Dios, y el propio bien más que el común. Así como el miembro más se inclina al bien del todo que al propio bien, pues se expone la mano por el bien del todo; así también por su natural inclinación el hombre que hizo Dios parte de la república es inclinado al bien público más que al bien privado, y siendo Dios el bien universal, también ama a Dios el hombre más que a sí mismo; al modo como una conocida experiencia enseña que sube el agua, llevando un bien conveniente a sí por la integridad y continuidad del universo (1); y Dios no iba a dar a las cosas inanimadas

(1) Es decir: al subir el agua, aunque pesada, realiza un bien propio, en cuanto se asocia y coopera a la armonía general de la creación.

y a los miembros del cuerpo una inclinación conveniente a su fin, y se lo habría negado al hombre.

Los hay que niegan esto mismo, a saber, que el miembro más se inclina al bien del todo que al propio, ni el miembro se expone, dicen, a peligro por la salvación del todo, sino que todo el mismo miembro, temblando y resistiéndose, se expone por sí.

Mas, esto mismo es disconforme a la razón, y es condenar la industria divina decir que, habiendo hecho Dios los miembros del cuerpo para el bien del todo y no por cada uno, haya dado, no obstante, a cada miembro inclinación contraria al bien del todo, como si el pie anduviese para sí y no para el hombre y oyesen los oídos no para el hombre sino para sí, etc. Y concediéndoles esto a los miembros del hombre, ¿qué hemos de decir del agua cuando sube? ¿se mueve hacia arriba ella misma o no se mueve? ¿Concurre, por ventura, todo el universo para mover el agua? Ciertamente que no.

Lo cual si es así, como es cierto, que Dios hizo al hombre más para sí que para el mismo hombre, es absurdo decir que no le dió inclinación conveniente a su fin, por la cual más amase a Dios que a sí mismo.

Este error provino de que veían esos autores que el hombre pone con gran dificultad por Dios o por el bien público la vida o los bienes temporales. De lo cual deducen que no es inclinado naturalmente al bien público.

Pero esto es lo mismo que si se dijera que el hombre no ama la propia vida más que a un miembro, porque tolere con gran disgusto y gran molestia y dificultad que

le quemen o corten un miembro por la salud de todo el cuerpo; y lo mismo que si se dijera que no es uno codicioso de la vida porque no toma con gusto un potaje amargo.

Así, pues, aunque uno lleve desagradable y molestamente perder la vida y la fortuna por Dios o por el bien público, no se ha de argumentar de ahí que el hombre ame más el bien privado que el bien público o que a Dios. Pues, como los doctores enseñan, la gracia no es contraria a la naturaleza, sino que perfecciona a la naturaleza y a la inclinación natural; mas, la dificultad proviene ya de parte del apetito, ya de que, aun cuando se incline al bien del todo, se inclina también a otros bienes, y de esto nace la dificultad, como del que arroja las mercancías al mar.

Por fin, debe considerarse que no es Dios peor artífice que el hombre mismo; y si el artífice humano cuando hace un instrumento procura darle toda la aptitud proporcionada al fin y hacerle idóneo a él, ¿por qué Dios, que todo lo hizo para sí, ha de creerse que no dió tal inclinación a su criatura cual había conocido que convenía al fin?

Por tanto, nosotros alejemos del sumo artífice y hacedor estas quejas y creamos que la naturaleza no inclina más que al bien, y así, todo lo que es contrario a la inclinación natural es malo: *Tu perdición de ti, Israel; mas, la salvación de mí.* (Oseas, 13).

Pues, como según al principio argumentaba, matarse a sí mismo es contra la inclinación natural, es ilícito; y es el primer argumento para probar mi conclusión.

Segunda prueba principal.

El que se mata a sí mismo obra contra el precepto del

decálogo: *No matarás* (Exod., 20 y Deuteron., 5); luego peca, y mortalmente.

Es el segundo argumento de San Agustín (1 *de Civitate)*, para probar que matarse a sí mismo es ilícito.

Mas, para que más claramente conste qué fuerza tiene el argumento, importante será, como también lo hicimos del primero, examinar qué se prohibe en aquel precepto, *No matarás,* como quiera que en la Escritura no se halle en otra alguna parte prohibido o reprendido matarse a sí mismo. Por aquel precepto puede ser ilícito o puede dudarse si es lícito matarse a sí mismo; pues, como el precepto es absoluto: *No matarás*, y en muchos casos es lícito matar, como consta ciertamente, puede dudarse y con razón qué se prohibe por aquel precepto y de cuál manera es prohibido el homicidio.

Los hay que de tal manera entienden aquel precepto que por él, dicen, se prohibe la muerte de cualquier hombre, sea por autoridad privada, sea por autoridad pública, lo mismo del culpable que del inocente. Pero de ese precepto, como de canon general, se exceptúan por ley divina algunos casos, en los que es lícito matar, v. gr., cuando el homicida es justamente ejecutado por el magistrado.

Y dicen que si esta facultad no la tuviesen de Dios por la sagrada Escritura, que manda que sea muerto el que matara a hombre (Levit., 24), el magistrado que matase al ladrón obraría contra aquel precepto: *No matarás*.

Y así, sin ningún otro precepto aparte de aquél: *No matarás*, era suficientemente prohibido al Rey matar aun a los malhechores, si Dios no hubiese hecho excepción del homicida y de otros malhechores.

Para estos autores, pues, en ningún caso es lícito aun

a las públicas potestades matar, fuera de los expresados por el derecho divino.

De aquí nació aquella opinión de que no es lícito matar a la adúltera o al simple ladrón, porque no expresa estos casos el dereeho divino, y aunque en el Viejo Testamento era condenado a muerte el adulterio, no obstante ha sido revocada esta pena por el Señor en aquellas palabras (Joan., 8): *Nadie te condenó mujer; ni yo te condenaré.*

Mas, contra esta sentencia se arguye: Aquello que es de suyo lícito y de suyo bueno no es prohibido por precepto divino; pero, matar a un hombre en algún caso es de suyo bueno, a saber, para defensa propia; luego, no es prohibido en aquel precepto: *No matarás*. Y no necesita ser exceptuado de la regla lo que de ningún modo pudo caer bajo la regla. Si, pues, matar al agresor no pudo caer bajo el precepto: *No matarás,* no ha sido hecho lícito por haber sido exceptuado de aquel precepto.

Además. En la ley dada a Moisés fué alguna vez lícito matar y otras no, y no obstante, no se hizo tal excepción en el derecho divino más del homicida que de la adúltera: luego, o ambas cosas son lícitas o ninguna.

Y pregunto. Antes de la ley de Moisés, ¿era o no era lícito matar al blasfemo y al homicida?

¿No? No es posible: pues, lo que no fué lícito en la ley natural nunca fué lícito, porque ni la ley de Moisés ni la ley de gracia son dispensas de la ley natural, sino, antes bien, todo lo contrario: muchas cosas eran lícitas en la ley natural que fueron prohibidas en la ley de Moisés. Si, pues, era lícito matar en la ley natural a la adúltera, sin excepción y sin expresión del derecho divino (1), fué lícito en la ley de Moisés.

---

(1) Sin que autorizara para ello *expresamente* el derecho divino.

Y así, otros dicen que en el precepto: *No matarás*, se prohibe solamente la muerte del inocente, y que aquel precepto del capítulo 20 del Exodo: *No matarás*, parece explicado en el capítulo 23 del mismo Exodo: *Al inocente y al justo no matarás.*

Pero, contra esto se observa, que la persona privada que mata al pecador y al delincuente obra contra aquel precepto: *No matarás*, pues, si contra este precepto no obra, en ninguna otra parte se prohibe matar a hombre perjudicial. Por lo cual, como es cierto, aun entre los defensores de este último parecer, que la persona privada que mata a un hombre, aunque criminalísimo, es reo de homicidio, es cierto que por aquel precepto no se prohibe más matar al inocente que al criminal.

Y así otros, que se acercan más a la verdad, dicen, que se prohibe por aquel precepto matar a un hombre por autoridad privada; mas, ni estos tampoco explicaron suficientemente la fuerza de aquel precepto. Pues, si la república o el rey matase a un inocente, obraría contra aquel precepto, como es cierto. Luego, no se prohibe absolutamente matar por autoridad privada y se permite del mismo modo matar por autoridad pública.

Ni vale decir que quien mata defendiéndose mata por pública autoridad, porque tiene autoridad de Dios por el derecho natural; pues, esto es impropio y ridículo: de este modo, ni comer y beber fuera lícito sino merced a la autoridad pública, ya que no fuera lícito si no fuese permitido por el derecho divino.

Y así, dejadas a un lado las varias opiniones, digo en primer lugar que este precepto es de derecho natural y no positivo, lo mismo que los demás preceptos del decálo-

go. Lo cual es evidente, porque por la luz natural siempre fué manifiesto que el homicidio es culpable e ilícito.

En segundo lugar, que este precepto fué siempre el mismo, antes de la ley, durante la ley y en tiempo del Evangelio. Y es claro, porque la ley natural no cambia nunca; ni es abrogada ni limitada ni extendida, pues es una ley grabada en nuestra frente desde el principio.

En tercer lugar, que si era lícito matar a la adúltera o al ladrón en la ley de Moisés, fué también lícito antes de la ley y es lícito en la ley Evangélica.

En cuarto lugar digo y deduzco, que por aquel precepto se prohibe todo homicidio que a la luz sola de la ley natural es malo e irracional, y a esto solo es menester mirar y no a excepciones y permisos hechos en la ley; pues todos ellos o son sólo judiciales, y ya cesaron, o son morales y son explicaciones del derecho natural.

Por tanto, a esto hemos de reducirlo todo en último término: cuándo es lícito matar y cuándo no.

Para lo cual, sin embargo, ayuda mucho consultar las Escrituras, y esto no es (como se dice) explicar lo mismo por sí mismo, o lo conocido por lo más desconocido. Pues, el homicidio no es malo porque es prohibido; sino que es prohibido porque es malo.

Por lo cual, para entender qué se ha prohibido por aquel precepto: *No matarás,* se contestará óptimamente y por su causa diciendo, que ha sido todo homicidio que por derecho natural es malo.

En quinto lugar digo, que por aquel precepto se prohibe no menos el homicidio por autoridad pública que por autoridad privada. Pues, una es la cuestión «a quién y cuándo es lícito matar», y otra es la cuestión «a quién o a qué persona le es lícito matar», pues alguna vez es también malo matar por autoridad pública.

En sexto lugar, que de dos maneras puede ser matado un hombre. De una, con la intención y cierto propósito, como el juez intenta quitar la vida al malhechor. De otro modo, sin intención, no solamente por casualidad e involuntariamente, sino por matar por otro fin que, si el matador pudiese conseguir de otro modo que matando, no mataría; como cuando alguien para defenderse a sí y a la República mata al invasor, al cual no mataría si de otra manera pudiese defenderse.

En séptimo lugar digo que, atendiendo sólo al derecho divino y al natural, es lícito matar intencionadamente al hombre nocivo a la República, porque el hombre es miembro de comunidad; y así como es lícito cortar un miembro corrompido y nocivo a todo el cuerpo, así es lícito por el derecho divino y el natural matar a un hombre pernicioso y corruptor del bien común, aunque esto no se haya nunca expresado en el derecho divino escrito; es claro por la ley natural, que el bien mayor debe ser preferido al bien menor y el bien público al bien privado.

En octavo lugar digo que, tal homicidio es sólo por el derecho natural y divino confiado a la República, a los públicos magistrados y príncipes que tienen cuidado de la República, como es manifiesto por la carta de San Pablo a los romanos (cap. 14): *No sin causa lleva espada, pues es vengador.*

En noveno lugar digo, que matar intencionadamente a un hombre es siempre prohibido al hombre privado, pues no es lícito más que en el caso predicho, y a nadie se ha confiado el cuidado de defender el bien público sino a las personas públicas. Luego, a ninguna persona privada le es licito matar intencionadamente.

Por fin, digo, que todo otro homicidio intencionado está prohibido en aquel precepto, lo mismo a persona pública

que a persona privada, a excepción del caso dicho, cuando la vida de alguno por su pecado es perniciosa a la República.

Del homicidio sin intención, como es el homicidio en defensa propia o de la república, fuera larga la controversia; lo cual, aunque por el derecho natural podría conocerse, no obstante, como no pertenece a la cuestión presente, lo paso por alto.

De todo esto se puede conocer qué fuerza tiene el argumento deducido de aquel precepto, para probar que no es lícito matarse a sí mismo. Pues, como nadie es juez de sí mismo, nunca será lícito matarse, aunque fuese uno digno de muerte y pernicioso a la República.

Tercer argumento. El que se mata a sí mismo hace injuria a la República. Luego, peca.

La consecuencia es clara.

El antecedente es manifiesto: Cuanto es el hombre es de la misma república, como la parte es de su todo. Luego, quien se mata quita a la República lo que es suyo.

Cuarto y último argumento. Quien se mata hace contra el precepto de la caridad. Luego, peca.

La consecuencia es clara.

El antecedente se prueba, porque el hombre no tiene menos obligación de amarse a sí mismo que al prójimo; luego, el que se mata hace contra la caridad de sí mismo.

Esos dos argumentos no carecen de dificultades y de dudas y podrían ser examinados como los precedentes. Mas, porque, impugnando la misma conclusión, más cómodamente se explicará su verdad, ni tenemos tiempo para las dos cosas, por esto, dejando el examen a un lado, arguiremos contra la conclusión.

Primer argumento. Nadie puede, al menos de industria y queriendo, matarse; así que niego el supuesto de la conclusión, a saber, que pueda hallarse tal delito y crimen.

El antecedente se prueba, porque la voluntad no puede querer sino el bien, como dice Aristóteles y suponemos actualmente; pero, no ser o dejar de ser no es un bien, sino más bien un mal. Luego, nadie puede matarse a sí mismo.

Ni basta decir que, siendo el alma inmortal, no deja de ser, al menos en su mejor parte, aquel que se mata; pues, el argumento vale siquiera de aquel que no tuviera esperanza de la otra vida, que no podría matarse, lo contrario de lo cual consta por la historia.

Y se confirma, porque es imposible que alguien no quiera ser feliz, como extensamente defiende el Agustino (cap. 17 *de Civitate Dei)*. Pero, el que quiere ser feliz quiere ser, comoquiera que no puede ser feliz si no es. Luego, nadie puede no querer ser y, por consiguiente, ni matarse.

Segundo argumento.

A nadie hace injuria el que se mata; luego, no peca matándose.

Es claro el antecedente.

No se hace el que se mata injuria a sí, pues al que quiere una cosa no se le injuria con ella.

Tampoco injuria a la República, porque al menos los que se matasen con venia de la República (como fué costumbre en algunas naciones), no pecarían.

Y se confirma todo, porque el que perdiera, queriendo, los bienes temporales, ni a sí ni a la República haría injuria, como si alguien matase a su caballo; y no obstante, más son de la República los bienes temporales que la vida del hombre, y con mayor razón todavía. Luego, el que se mata no hace injuria ni a sí ni a la República.

Tercero. Es lícito no defenderse del ladrón que acomete, cuando no puede salvarse la vida sin matar a otro; luego, es lícito matarse.

Se prueba la consecuencia: Por el mismo precepto tiene uno obligación de defender la propia vida que la tiene de no matarse, y si pudiera defenderse y no se defendiese, fuera contra el precepto de no matarse.

Cuarto. En el caso que dos se hallen en extrema necesidad y tengan un solo pan con el cual únicamente pueda salvarse la vida de una sola persona, es lícito al que tiene el pan cederlo al otro; lo cual es matarse. Luego...

Quinto. Si siervo y Rey hubiesen naufragado y ambos tuviesen a mano una tabla o lancha que no pudiese sostener a los dos, es lícito al siervo darse al mar sin esperanza de salvación para salvar al Rey. Luego, es lícito en algún caso matarse.

Sexto. Es lícito al condenado a muerte por hambre,

no comer aunque se le ponga delante pan. Luego, es lícito matarse.

El antecedente es claro, porque es lícito obedecer a la sentencia impuesta.

Séptimo. Es lícito al condenado a muerte no huir, aun habida ocasión de hacerlo, sino esperar; y así da lugar a su propia muerte; luego...

Octavo. Es lícito al condenado a muerte con veneno beber el veneno; luego es lícito matarse a sí mismo.

Noveno. Es lícito en tiempo de peste visitar con peligro de muerte a los amigos. Luego...

Décimo. Es lícito navegar con manifiesto peligro de muerte; luego...

Undécimo. Son lícitos los ejercicios militares y las corridas de toros, aun con peligro de muerte; luego, matarse a sí mismo.

Se prueba la consecuencia de los tres últimos argumentos porque en todos ellos hay la misma razón, pues que por el mismo precepto se prohibe generalmente matar a otro y exponerle a peligro de que se mate; luego, también de sí mismo (1).

Duodécimo. Es lícito abreviar la vida con abstinencias

(1) Es decir: en un mismo precepto se prohibe matarse a sí mismo y exponerse a peligro de ser matado.

con duro régimen y con otros rigores de vida muy austeros; luego, también matarse. Se prueba la consecuencia por el dicho de San Jerónimo: *No importa que te mates en poco o en mucho tiempo*. Y el antecedente se prueba por el ejemplo de los monasterios, donde es cierto que la vida es más breve que fuera de ellos.

Décimotercero. Nadie que se halle en extrema necesidad tiene obligación de salvar su salud a costa de cualquier dinero (1) o de todo el patrimonio. Luego, no se tiene obligación de conservar la propia vida.

Es claro el antecedente: pues, si alguien necesitara para la salud de una hierba, como por ejemplo, de una raíz del Ponto, la que no pudiese tener sino a costa de su reino o principado, no tendría obligación de entregarlo por ella. Luego.

Décimocuarto. Es siempre lícito asirse al mal menor para evitar un mayor mal; mas, peor mal parecen la infamia e ignominia que la muerte; luego, al menos para evitar la infamia y la ignominia, será lícito llamar a la muerte y matarse.

Décimoquinto. Que no es lícito matarse no es de tal manera claro que no pueda ignorarse, comoquiera que muchos tenidos por sabios lo juzgaron laudable; por tanto, se excusarán aquellos que creen obrar viril y laudablemente suicidándose, como Catón, Bruto y otros semejantes.

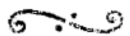
Décimosexto. Léese de algunas santas mujeres, que,

(1) O sea: a costa de un gran quebranto en su hacienda por los gastos de la enfermedad.

habiendo sido condenadas al fuego por el tirano, ellas mismas se precipitaron en él. Luego, es lícito matarse.

Decimoséptimo. Sansón, Saúl, Rasias y Eleazar, se mataron, los cuales no son vituperados en la Escritura, sino que Sansón es puesto entre los santos por San Pablo en su carta a los Hebreos. Y Rasias y Eleazar son alabados.

El mismo argumento se hace del hecho de aquellas vírgenes que, huyendo de la injuria de los romanos, se echaron al río en Aquileya.



Para la solución de esos argumentos muchas y variadas razones y cuestiones podrían traerse, no inútiles ni desagradables, por cierto; mas, atado por la brevedad del tiempo, contestaré en pocas palabras.

Para desvanecer el primer argumento se recuerda que el objeto de la voluntad no es sólo el bien verdadero; pues, como el objeto no mueva la voluntad sino mediante el conocimiento, nada importa para mover la voluntad que el bien sea de verdad tal, mientras como tal sea juzgado. Y así, como matarse a sí mismo, o mejor, no ser, puede estimarse un bien, de ahí que nada impide que pueda alguien con conocimiento y plena conciencia suicidarse, pues puede errar y estimar que le es un bien no ser.

Mas, porque esta solución solamente muestra que alguien por error puede querer no ser, y por consiguiente, suicidarse, digo en segundo lugar, que no hay inconveniente en que alguien sin error alguno quiera no ser.

Para lo cual hay que advertir que así como no es disconveniente que algo sea en sí bueno y, no obstante, se

haga malo por alguna circunstancia; así también, al contrario, algo que absolutamente es malo puede por alguna circunstancia hacerse bueno.

Y en nuestro caso, no ser, aunque absolutamente sea un mal, no obstante, como medio para evitar miserias, no sólo puede estimarse como un bien, sino serlo de verdad. Y aun cuando ser sea en sí un bien, no obstante, unido a algún mal, puede no sólo estimarse sino ser en realidad un mal.

De donde digo, que los condenados desean sin error ninguno no ser; pues, aun cuando ser les sea absolutamente un bien, no obstante, tal ser, a saber, con suma miseria, en verdad les es un mal, y mejor les fuera no ser que ser. Lo cual muy claramente expresó el Señor en el Evangelio, cuando dijo de Judas el traidor: *Mejor le fuera que no hubiera nacido aquel hombre.* Pues, por más que algunos así entiendan este lugar, que mejor ciertamente hubiera sido para Judas no nacer, pero no no ser concebido o no ser; con todo no creo que Cristo anduviese distinguiendo entre nacer y ser concebido o ser, sino que en absoluto afirmó que mejor le hubiera sido a Judas no ser que ser del tal modo perdido.

De ahí que se diga en el cap. 30 del Eclesiástico: *Mejor es la muerte que la vida amarga.* Por tanto, los condenados, no errando sino eligiendo rectamente, desean no ser.

Y con esto hay sobrado para contestar al primer argumento.

Se instaba en la confirmación, que todo hombre apetece necesariamente la felicidad, que no puede tener si no es; y por consiguiente parece que necesariamente quiera ser ni puede querer no ser.

A este argumento, aunque de muchas formas se puede

responder, digo ahora, que nadie puede querer en absoluto lo que sabe que nunca ha de conseguir y, por consiguiente, ni elegir el medio para conseguir aquello que no espera conseguir. Por lo cual, como los condenados crean que nunca han de ser felices, no quieren tampoco ser, aunque sea necesario para la felicidad. Y por lo mismo que los condenados desean ser felices, desean evitar las miserias que no pueden huir sino no siendo y, por consiguiente, quieren no ser.

Para el segundo argumento y su confirmación hay que notar que hay diferencia entre las otras cosas corporales y la vida del hombre. Pues, es el hombre de tal manera verdadero señor de las otras cosas que puede a su arbitrio usar de todas ellas; porque todo lo puso el Señor bajo sus pies. Por tanto, no tiene el hombre obligación de conservar las cosas temporales sino que puede a su antojo o retenerlas o desecharlas. Y a í, el que mata el propio caballo y quema la casa propia, a nadie hace injuria.

Pero, no es igualmente señor ni de su cuerpo ni de su propia vida; pues, sólo Dios es señor de la vida y de la muerte, y en cuanto a esto es el hombre peculiarmente siervo de Dios. Por tanto, el que se suicida le mata a otro su siervo y hace injuria a Dios, de quien recibió tan gran don para usarlo, no para perderlo. Y, como no es inmune de injuria el que mata a otro, aun pidiéndolo él, pues que él no es de tal manera señor de su vida que pueda dar facultad a alguno para que se la quite; asi también, el que se mata a sí mismo es reo de injuria. Pues, como dice Pitágoras en Cicerón: *Les es prohibido a los mortales huir del alcázar y mansión de la vida sin mandato del Emperador o del señor.*

Al tercer argumento se contesta que, aun cuando algunos son de este parecer, que piensen que el hombre tiene obligación de defender su vida siempre que pueda lícitamente defenderla; no obstante, digo, que no sólo en éste sino en muchos otros casos puede el hombre con medios lícitos, conservar la vida, pero no tiene obligación. Y así, el acometido por un ladrón, si no puede de otro modo defenderse que matando al ladrón, no dudo que es obra de consejo y de perfección permitir que el ladrón le mate más bien que lanzar al ladrón a su eterna perdición.

Lo cual se prueba de este modo: Si un cristiano sorprendido en la soledad fuese atacado por un pagano, por ser cristiano, aun supuesto que pudiera defenderse lícitamente y sin escándalo de la fe, no obstante, es indudable que fuera obra de paciencia sufrir ecuánimemente la muerte en testimonio de la fe.

Se prueba, en segundo lugar, porque Cristo podía lícitamente defenderse de los judíos y gentiles que tiránicamente le oprimieron, y no lo hizo. Luego, no siempre que puede uno salvar su vida está obligado a ello.

Además. Los diez mil mártires que murieron por Cristo, no se ve que no hubiesen podido defenderse lícitamente y pelear contra los tiranos, ni más ni menos que se defienden ahora los cristianos contra los paganos.

Y así opino, que el martirio es las más de las veces de consejo y que muchos mártires se entregaron al martirio, no estando obligados a ello; lo cual, no obstante, es muy conforme al consejo del Apóstol: *No defendiéndoos, carísimos, sino dad lugar a la ira.* Y el Señor en el Evangelio de San Mateo dice: *Yo os digo, que no resistáis al mal.* Este es el error de los judíos que el Señor rechazó en el cap. 5 de San Mateo, los cuales opinaban que no era laudable sufrir pacientemente las injurias.

Para lo cual hay que considerar que, aun cuando, como se ha dicho, no es el hombre señor de su cuerpo o de su vida, como de las otras cosas; no obstante, algún derecho y dominio tiene en su vida, y así el que le hiere en el cuerpo, no sólo hace injuria a Dios, Señor supremo de la vida, sino también al mismo hombre privado. Y este derecho que el hombre tiene sobre el propio cuerpo puede renunciarlo y perderlo, aunque tenga derecho de defenderse, y así sufrir pacientemente la muerte.

Mas, contra esta solución puede insistirse diciendo: Todos tenemos obligación de defender la vida del inocente, si alguien quiere violentamente matarle: *A cada cual dió Dios cuidado de su prójimo*. Y en los Proverbios, cap. 24, se lee: *Libra a aquellos que son llevados a la muerte y no ceses de libertar a aquellos que son arrastrados al suplicio.*

Y así, si alguno pudiese arrancar al inocente de la mano del agresor y no lo hiciera, sería reo de homicidio.

De lo cual se arguye, que más obligación tiene el hombre de conservar la propia vida que la vida ajena; por tanto, si tiene el hombre obligación de defender la vida del prójimo del injusto agresor, también la tiene de defender su propia vida.

Pero contra esta réplica se contesta, primero, que no es muy claro que tenga siempre el hombre obligación de defender la vida del prójimo aun siendo lícito. Pues, si un cristiano se ofreciese al tirano, para acrecentamiento de la fe, aun fuera del tiempo de necesidad, es decir, cuando sólo es obra de consejo; si los demás cristianos pudiesen arrancarlo de manos del tirano y sin escándalo, creo que no estarían obligados; y así, no es universalmente verdadero que cualquiera tenga obligación de defender la vida

del inocente, aunque le sea lícito, como es manifiesto por haber reprendido el Señor a San Pedro Apóstol, que quería libertarle de mano de los judíos.

En segundo lugar, contesto negando la consecuencia: que tenga obligación de defender mi vida, no se sigue de que la tengo de defender la vida del prójimo. Pues, puedo, como se ha dicho, ceder de mi derecho, mas no del derecho de mi hermano.

El ejemplo es claro.

Pues, es cierto que no tengo obligación de defender mis bienes temporales, según aquéllo: *Si alguien te pidiese la túnica, dale la capa;* y no obstante, si pudiera sin peligro mío defender del raptor y del ladrón los bienes del inocente, es cierto que estaría a ello obligado. Del mismo modo, pues, aun cuando pueda no defender mi vida, no puedo menos de defender la del prójimo.

En cuanto al cuarto argumento, aun cuando muchos pongan en duda de si es lícito exponer la vida por una persona privada y los haya muchos que defiendan la parte negativa, no obstante, como en otro lugar he discutido yo, estimo muy probable que es laudable y ha sido alabado por el Señor en aquel lugar: *Nadie tiene mayor amor que exponiendo su vida por sus amigos*. Y aquí no se distingue entre persona privada y pública.

En San Juan se lee también: *En esto conocimos la caridad de Dios en que El dió su vida por nosotros, y nosotros debemos exponerla también por nuestros hermanos.*

Y no parece que se hable sólo allí del bien espiritual de los prójimos, pues se añade inmediatamente: *Quien tiene substancia de ésta y ve a su hermano que tiene necesidad, etc.*

En el Cantar de los Cantares se dice también (cap. 8): *Es fuerte como la muerte el amor*, es decir, porque hace morir por el amigo.

También San Pablo dijo a los Efesios (cap. 5): *Maridos, amad a vuestras mujeres, camo Cristo amó a su Iglesia y se entregó a sí mismo por ella.* Y más abajo: *Así deben los maridos amar a sus mujeres como a sus cuerpos.* Y también: *Cada uno ame a su mujer como a sí mismo.*

Aristóteles enseña (9 *Ethic.*) que es de una gran honestidad incluso apetecer la muerte por los amigos; que el hijo redima antes al padre que a sí, y que es más honesto todavía que suministre alimentos a los padres que a sí. Y, si en extrema necesidad es lícito ceder al padre el pan necesario para la vida, es indudable que también es lícito darlo al amigo.

Por tanto, concedo que, en el caso propuesto en el argumento, es lícito ceder a otro el pan con peligro cierto de la propia vida.

Mas contra esto hace vehemente fuerza aquéllo: Sea el caso en que se hallen en extrema necesidad a la vez el padre, el hijo y un extraño, y tenga el hijo un solo pan. Se argumenta así: Se sigue de lo dicho que puede dar el hijo el pan al extraño, dejado el padre. Mas, el consiguiente es contra el orden de la caridad; luego insuficientemente se contesta al argumento.

Se prueba la consecuencia, porque teniendo el hijo derecho de guardarse para sí solo el pan, si puede ceder de su derecho, lo puede dejar al extraño sin hacer injuria al padre, ya que el padre no tiene ningún derecho sobre aquel pan.

Pero esta consecuencia la niego yo. Pues, aun cuando el hijo pueda retener para sí solo el pan y pueda ceder de su derecho, no puede ceder en favor de cualquiera, sino

que, por el orden de la caridad, tiene obligación de atender primero al padre que al extraño; y por estar el pan en poder del hijo, tiene más derecho a él el padre que el extraño.

Por lo dicho es manifiesta la contestación al quinto argumento. Y así, creo que en aquel caso puede el siervo abandonar la tabla o la navecilla, cierto de la muerte, y no sólo es esto laudable en favor del Rey, sino también en favor de cualquier amigo o prójimo, y expresamente lo encomienda Lactancio (lib. 5 *de Justicia*, cap. 18): *¿Qué hará el justo si se encontrare o rendido en el campo o náufrago en una tabla? Confieso que, no forzado, morirá antes que matar. Mas, dicen, que es necedad atender a la vida ajena con daño de la propia, y ahora se juzga tambien como necedad perecer por la amistad.* Y lo demás que a este propósito elocuentísimamente recoge.

Sin duda, pues, dar la vida por los amigos, necedad de este mundo es, pero sabiduría ante Dios.

Al sexto argumento digo que tal tiene obligación de comer, y Santo Tomás (2, 2, q. 69, art. 4, ad 2) enseña: Que, si no comiese, se mataría.

Lo cual se prueba, porque tiene obligación de usar para conservar la vida de todos los medios no prohibidos por el juez. Mas, el juez no prohibió, más, no pudo prohibir que, ofrecido el pan, no lo comiese; pues no le condenó a darse la muerte, sino a padecerla, como es claro, porque el que come no obra contra la sentencia del juez; luego, no es la pena infligida por el juez que él mismo se abstenga de comer (1).

(1) Es decir: Condenando el juez a morir por hambre, prohibe a sus su-

Y así, si le es lícito comer en el caso propuesto, lo que juzgo admitido por todos, parece que tiene obsoluta obligación de hacerlo.

Al séptimo argumento contesto parecidamente que al sexto, que tal tiene obligación de huir, porque no es parte de la pena impuesta por el juez que permanezca en la cárcel. Al menos, digo, que es lo mismo de aquel que está en la cárcel y de aquél que está en libertad, y si el ladrón peca ofreciéndose espontáneamente al juez y a la cárcel, también peca, si pudiendo huir libremente, no huye.

Al octavo contesto, que ciertamente no veo por qué se ha de negar que eso sea lícito.

Pues, así como hay otros suplicios decretados contra los dañosos, ¿por qué no se podría decretar que fueran quitados de por medio mediante el veneno, y si este suplicio puede ser justo y no puede aplicarse la pena de otro modo que bebiendo el reo el veneno, por qué no ha de ser lícito que lo beba? Ni más ni menos que es licito al condenado al suplicio subir las escaleras y al condenado a decapitación dar el cuello: no cooperan a la muerte más los unos que el otro.

Mas, si se da que no puede decretarse tal suplicio, es consiguiente que se diga que no es lícito beber el veneno al condenado por el tirano, como ni degollarse ni atravesarse con la espada; lo cual es probable. Pues, nadie tie-

---

bordinados que suministren alimento al reo; mas, no prohibe ni puede prohibir que el reo coma el alimento que se le ponga delante.

ne deber de darse la muerte, sino de sufrirla; de donde, no parece que es lícito dar una pena a la cual es necesario que el mismo criminal coopere.

No obstante, más me agrada a mí lo primero que esto; ni vale decir que, de ser esto lícito, podría ser uno condenado a degollarse así mismo, pues esto puede ser hecho por otro, lo que no ocurre con beber el veneno.

Mas de esto puede controvertirse.

La solución a la dificultad novena es manifiesta por la solución de las dificultades cuarta y quinta. Pues, cuando mi amigo necesita de mi auxilio o de mi obsequio en la enfermedad o de mi consejo para su conciencia, no dudo que puedo atenderle con cualquier peligro mío; mas, si nada hubiera de aprovechar, ciertamente no parece que carezca de temeridad exponerme a grave peligro sin algún fruto; aun cuando eso mismo de conservar la amistad y la fidelidad entre los amigos es gran fruto.

Ni quisiera condenar a la mujer que, aun con gran peligro, asiste al marido atacado de peste, por más que este servicio no le fuera de ningún modo provechoso, sino sólo por prestar asistencia y consuelo al marido que perece.

Respecto a la décima y undécima dificultades es de advertir que para conocer qué es lícito en este caso, no es menester considerar solamente las circunstancias pertinentes al tiempo, sino más todavía, qué ocurre las más de las veces; ni debe atenderse más al bien o mal privado que al bien o mal público o común; y la navegación, aun la peligrosa, es útil al bien común, pues por la co-

municación de las naciones y de las provincias muchos bienes recibe la república, ya en la guerra, ya en la paz.

Por lo cual, si por el temor de las tempestades se apartasen los hombres de la navegación, fuera gran detrimento del bien público, como quiera que raras veces o nunca se puede navegar sin gran peligro; lo mismo se dice de los ejercicios militares, y es del todo necesario a la república que tenga soldados para la defensa de la patria, los cuales de ningún servicio fueran sin ejercicios militares.

Mas hay ciertos ejercicios militares poco peligrosos, como la equitación y otros muchos que bastan para ejercitar a las tropas, y así fuera ilícito darse a otros muy peligrosos; pero, si no pudiesen ser suficientemente ejercitadas las tropas sin grande y grave peligro, no se deberían omitir los ejercicios; pues debiera tolerarse el menor mal temporal para evitar el mayor, a saber, la perdición de la patria y la ocupación de ella por el tirano, o que en la guerra sean muchos hombres acuchillados por el enemigo por falta de suficiente preparación de las tropas.

Al duodécimo argumento contesto, que de ningún modo es lícito abreviar la vida, sino que hay que considerar que (como en la cuestión de la abstinencia extensamente diserté), una cosa es disminuir la vida y otra cosa no prolongarla.

En segundo lugar hay que advertir que el hombre, aunque esté obligado a no cortarse la vida, no lo está, sin embargo, a emplear todos los medios, aun lícitos, para alargarla. Lo cual es manifiesto, pues, supuesto que alguien sepa que la India es más salubre y de clima más benigno y que allí viviría más tiempo que en la patria,

no tiene deber de navegar a la India, ni siquiera de ir de una ciudad a otra más sana; pues, no ha querido Dios que fuéramos tan solícitos de la vida larga.

Digo lo mismo de los alimentos, que los hay que no son propiamente alimentos, porque de suyo son insalubres y nocivos a la salud humana, y usar de ellos fuera matarse; lo cual no lo entiendo sólo de los venenos sino también de otros insalubres alimentos, como si alguien quisiera alimentarse de hongos, de hierbas crudas y amargas o de otras cosas semejantes.

Hay otros alimentos que, aun cuando no sean tan saludables como los demás, no son, sin embargo, contrarios a la vida humana, como los peces, los huevos, los lacticinios y el beber agua.

Digo, ademas, que es menester atender a lo que ocurre comúnmente. Y es común, que muchos jóvenes más bien mueren de hartos que de penitentes, pues, a más mata la gula que la espada.

Supuesto todo lo cual, contesto al argumento, que no es lícito abreviar la vida con alimentos insalubres y nocivos.

En segundo lugar, que no tiene obligación el hombre de usar alimentos óptimos no nocivos, como los peces; y, si el médico advirtió que bebiendo vino se viviría diez años más que bebiendo agua, no por eso deja de ser lícito abstenerse del vino, pues beber agua no es contrario a la vida, ni abstenerse del vino es disminuir la vida sino no prolongarla, a lo que nadie tiene obligación.

Eso digo de los sanos. Pues a los enfermos les son insalubres y nocivos algunos alimentos que son salubres para los sanos. Por tanto, a los enfermos no les será lícito usar de ellos.

Mas, de esto se habla extensamente en la cuestión de la abstinencia.

El mismo juicio ha de formarse de las dietas y de otros ejercicios de penitencia.

Por eso es clara la contestación a la objeción décimatercera. Pues, no tiene cualquiera obligación, como dije, de poner todos los medios para conservar la vida, sino que es suficiente poner todos los medios necesarios para conseguir aquello que es a esto ordenado.

De donde, en el caso propuesto creo que no tiene aquél obligación de dar todo el patrimonio para la conservación de la vida: se estima que ese tal no tiene remedio, y es homicida el que niega el remedio.

De lo cual se sigue también, que cuando alguien enferma sin esperanza de vida, supuesto que alguna droga preciosa pudiese prolongársela unas horas o unos días, no tendría obligación de comprarla y fuera bastante usar los remedios comunes: ese tal se estimaría como muerto.

Digo a lo décimocuarto, que la vida es bien mayor que los bienes temporales, entre los cuales se ponen la gloria, el honor y la fama. Pues todo lo que tiene el hombre lo pondrá por su alma; pues todo ello se ordena a la vida humana como a fin. Y así dice Salomón: *Ten cuidado del buen nombre, pues él te vale más que mil tesoros;* donde no compara el Sabio el buen nombre *a la vida,* sino a los tesoros. Y en otro lugar: *Mejor es el buen nombre que muchas riquezas.* Y en el cap. 30 del Eclesiástico: *No hay censo sobre el censo de la salud del cuerpo.*

Y así, digo, que no es lícito exponer la vida por la fama o la gloria. De donde, no sólo los que se matan, sino

los que, sin otro título, exponen la vida a gran peligro por la gloria humana, delinquen gravemente.

Aristóteles dice (3 *Ethic.*): El último de los males, la muerte.

Para todos esos catorce argumentos hay que considerar, que en todos ellos no se ha tratado si alguien, intencionadamente o queriendo, puede matarse, sino sólo fuera de intención, como es claro en todos ellos; y así nada pueden probar contra la intención de la conclusión propuesta.

De donde, solo afirmamos que nadie puede matarse con intención de matarse.

Por tanto, sea lícito aquello que se ha propuesto en los argumentos, no lo sea, nada prueban contra la conclusión, pues no es ello matarse, como suponemos en el caso, como procedente del acto «quiero matarme», sino sólo una muerte impuesta, consiguiente.

Y así, más grave es la dificultad décimaquinta: Si Bruto, Catón, Decio y otros innumerables, que se mataron, pudieron ignorar inculpablemente que tal muerte era ilícita, creyendo ellos que era muy buena y honestísima y siendo alabados por hombres que son tenidos por sabios.

Se contesta: No parece que quepa aquí mayor duda que respeto a los otros divinos preceptos. Pues, hay muchos preceptos divinos, que tuvieron los paganos y hoy son ignorados, acerca de la fornicación y de la venganza de la injuria, de los cuales no damos ignorancia invencible, sino que decimos con Pablo a los Romanos (cap. 1), que en pena de la perfidia de su impiedad *los entregó el*

Señor a réprobo sentido para que hagan las cosas que no convienen, repletos de toda iniquidad, malicia, fornicación, homicidios, etc. Y así, que no se excusan, sino que la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios.

Que a la luz natural puede conocerse que es ilícito matarse a sí mismo es claro, porque los filósofos de virtud reflexiva lo enseñaron así, como se lee en Aristóteles (3 *Ethic.*) que dice, que no es del magnánimo sino del pusilánime procurarse la muerte y del débil no soportar los trabajos de esta vida. Y Cicerón dice: *¿Por qué me he de dar la muerte, no teniendo causa alguna? ¿Por qué he de desear castigos? Aunque esto mismo sabiamente, porque del sabio es ni desear la muerte ni temerla*.

Por fin, de Sansón, de Rasia, de Saúl, etc., no parece que deba decirse lo mismo.

A Sansón, al que San Pablo puso entre los santos, es necesario excusar. Y así, San Agustín dice que Sansón es excusado porque fué movido por el espíritu de Dios, lo cual no se adivina, sino que se halla expreso en la historia de los Jueces, donde se dice que rogó Sansón al Señor que le devolviese la primitiva fortaleza para vengarse de sus enemigos.

Aun cuando podría también darse otra solución. Pues, no se mató Sansón intencionadamente, sino que quiso aplastar y matar a sus enemigos, al cual hecho siguió su propia muerte; él bien hubiera querido perder a sus enemigos y salvarse a sí, si hubiera sido posible... Lo cual parece lícito sin especial revelación; pues, ¿quién duda que cualquiera, en la batalla o defendiendo la ciudad, podría, cierto de su muerte, acometer una hazaña que fuera la salvación de la patria y la pérdida de los enemigos? Y

así se lee de Eleazar (I Mac., cap. 6), que metido debajo del vientre del elefante que creía llevaba al rey Antioco, atravesó a la bestia, la cual cayendo sobre él le aplastó, hallando muerte gloriosa, en cuanto gustosamente entregó su vida por la salvación del pueblo; el cual hecho no sólo no es vituperado, sino que San Ambrosio colma de alabanzas al valiente Eleazar (Lib. *de Oficiis*, cap. *de Fortunitate)*.

Así, pues, puede ser excusado Sansón sin recurrir a divina inspiración, y Eleazar se mató del mismo modo que Sansón.

De Saúl no se debe juzgar lo mismo; y como fué ya dejado de la mano de Dios y repelido por su gracia, no es menester buscarle excusas. Sabélico escribe que Saúl no se mató, sino que sólo pensó matarse; mas, como le pareció impío quitarse la vida, fué muerto por un amalecita que ignoraba quién era. Pero es la explicación torpe lapso del historiador cristiano, pues en el último capítulo del libro primero de los Reyes se lee que Saúl se arrojó sobre su espada y de este modo acabó la vida.

Rasias probablemente puede ser excusado, por más que Santo Tomás (2, 2, q. 64, art. 5) no le excuse. Sobre la cual cuestión hay controversia entre Nicolás y el Burgense, a los cuales podréis leer largamente.

Y basta esto en cuanto a la relección presente.

ÍNDICE

DE LA DOCTRINA DEL TOMO II

Páginas.

Páginas.

Páginas.

Páginas.

FE DE ERRATAS

Página.	Linea.	Dice.	Debe decir.
12	20	concretarse	confiarse
12	21	potertad	potestad,
42	23	2, q.	2. 2, q.
51	33	al Papa	el Papa
55	7	contrario la	contrario a la
63	15	para ley	para la ley
64	27	poquésimas	poquísimas
65	31	estutuir	estatuir
98	25	sino un	sino en un
99	28	él, más	él más
129	31	infusos	infuso
138	9	su pecado	un pecado
161	16	y en el de los	y de los
167	9	las a	a las
168	20	medio;	medio,
172	25	es sacrificio	es el sacrificio